

・政大中文系 編印・

11'

出土文獻

研究視野與方法 第二輯


ISBN 978-986-02-9300-5

出土文獻
研究視野與方法
第二輯

國立政治大學中國文學系

國家圖書館出版品預行編目

出土文獻研究視野與方法. 第二輯 / 國立政治大學中國文學系主編. -- 一版. -- 臺北市 : 政大中文系, 2011.09
面 ; 公分

POD 版

ISBN 978-986-02-9300-5（平裝）

1. 簡牘學 2. 研究方法 3. 文集

796.807 100019479

出土文獻研究視野與方法第二輯

主 編 者：國立政治大學中國文學系
發 行 人：高莉芬
執行編輯：陳伯适
出 版 者：國立政治大學中國文學系
臺北市指南路二段 64 號
電話：(02) 29387041-2
傳真：(02) 29393834
Email：nccuchi@nccu.edu.tw
編印發行：秀威資訊科技股份有限公司
臺北市內湖區 114 瑞光路 76 巷 65 號 1 樓
電話：(02) 2796-3638
傳真：(02) 2796-1377

2011 年 09 月 POD 一版
定價：340 元

序言

李學勤先生曾說，歷史上每個時期的學術研究都有其前沿，而什麼是當時的前沿，常是由一些重大的發現所決定，這些重大的發現即多為新出土的文獻資料。的確，多年來一波波新出土的簡帛文獻，掀起了文史研究的新熱潮，也帶引了學術思想的重大影響與變革。

本系自 2007 年成立「出土文獻研究群」，由系上同仁與研究生共同組成，並結合「出土文獻讀書會」的運作，一方面藉由新出土文獻的釋讀，理解與認識新的文獻材料之現況與實際的文獻內容，同時廣邀海內外學者蒞校座談與演講，提高學術訊息之交流與擴增研究之視野，並期冀結合不同的專長領域，使各個論題之探討更臻完善，也藉此作為有關研究與教學之參考。

本研究群的主要成員包括高莉芬教授、陳逢源教授、涂艷秋教授、王志楣教授、洪燕梅教授、林宏明教授、黃偉倫教授、陳伯适教授、蕭裕民教授、楊明璋教授、黃麗娟教授等人，從文字學、文獻學、經學、佛學、子學與神話等諸多領域進行整合，開展出值得探述之論題。雖然研究群著重於最新出土文獻的認識，但也考慮成員的專長領域，仍不排除歷來出土文獻的持續關注與研究運用之問題，使研究的視野與內容更為多元。因此，包括甲骨卜辭、敦煌寫卷，乃至新近出土的簡帛材料，皆為探討的議題與運用的材料。

一直以來研究群同仁積極熱心的參與研討，深化學術交流與傳承的工作，延續辦理專題講演、讀書會、研討會等相關活動，累積豐碩的研討成果，也藉由輯刊的編審，收納有關的研究成果，提供學界之參考。本輯刊為第二輯，經匿名外審通過共收八篇。在此特別感謝政大中文系在經費與行政人力的支持，也期待在大家共同的努力與付出下，讓輯刊續繼的薪傳下去。

陳伯适于政大研究大樓 2011/8/25

目次

*本刊論文均經兩位校外相關領域學者專家審查通過。

從出土帛書《易傳》看孔門易學政治教化的理解視域

陳伯适[*]

提要

《易傳》諸篇，象數與義理兼綜的多元內容，與漢代主流易學，有極大的本質上之不同。這樣的孔門之著，與晚近馬王堆漢墓出土的帛書《易傳》似乎有著聯繫而又有別異的關係。出土帛書《易傳》包括《繫辭》、《二三子》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》等篇章，這些作品大致都以問答形式解《易》，與今本《易傳》類似，為孔子易學發展過程中的一個代表性階段之論述文獻主張，反映出孔門易學的特色與特殊意義。帛書《易傳》著重於義理取向的理解視域，又特別表現在政治教化的範疇。因此，本文以帛書《易傳》作為孔門易學的重要代表文獻，關注其政治教化的理解視域，從確定其義理取向的詮義特性開展，進而疏理其重要的政治教化思想內涵，包括從觀其德義的詮義轉化、聖王君子的認識取向、以史解《易》的必然導向、治馭臣民的謙下之德、剛柔相濟的合德理想等幾個方面進行討論，使對帛書《易傳》有更具體而清楚的認識與定位。

關鍵字：帛書易傳；德義；義理；以史解易

一、前言

儒家作為一個學術體系，並以「六經」作為教學的主要內容與經典，源始於孔子（西元前 551-前 479），如皮錫瑞《經學歷史》所說，「經學開

---

[*] 作者現職國立政治大學中文系助理教授。

闢時代，斷自孔子刪定六經為始」，[1]「刪定」的概念與內容歷來或有爭議，但孔子以「六經」施教，採取肯定的說法，從傳世文獻所見，遠自《莊子．天運》云「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經」，確立儒家的「六經」之說，並認為孔子藉以「論先王之道而明周召之迹」，[2]著重於政治教化的範疇。所以，從戰國時代或晚自漢初以前，普遍定位孔子行教以「經」為本，以道德教化為重。

《周易》既為文王以降所構築的一套卜筮系統，歷經春秋戰國數百年的發展，不管從象數或義理的角度看，這樣的卜筮或具有貫通天人之學的思維體系，必當受到普遍的關注、重視與運用。尤其到了孔子時代，將之視為儒家的重要經典之一，甚至列居六經之首，孔子必當高度嫻熟，也本著其一貫重視人的理性自覺之立場，以及重視經典教化的原則，對其《易》說，也將能著重於理性的成份，轉化卜筮的原始思維，走向一個以義理為重的新視域，所以皮錫瑞指出孔子以「《彖》、《象》、《文言》，闡發羲、文之旨，而後《易》不僅為占筮之用」[3]的易學義理化發展。因此，晚近高明先生也曾指出孔子行《易》教，重要義理的闡發，「強調《周易》書中蘊涵的義理，可以供人探索、玩味、體會、實行」，所以以「不占」為原則，並且認為《周易》是可以「幫助進德修業，提供生活的指南的一部書」，可以使人「無大過」。[4]也就是說，孔子以新的理解視野來看待《周易》，已非單調的卜筮概念之作，而是具有豐富內涵的義理聖典；孔子的理解內容，由《易傳》(《十翼》) 來確定，這是長期以來易學史上或易學家們所能夠得以支持的主要文獻依據。然而，1973 年長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書《易傳》，使這樣的觀點，得到更為篤定的確認。

從學術文獻的有限傳衍中，過去學者從探討孔子是否學《易》，到論述孔子與《易傳》的關係，孔子學《易》大致可以被接受，至於孔子與《易傳》的聯繫，尤其涉及到生成年代與作者的問題，則是眾說紛紜，莫衷一是。但是，《易傳》作為代表某一時期孔門釋《易》的最重要範疇，並具有一定的普遍認同度，則應是可以被接受的。《易傳》作為表彰孔門易學思想

---

1 見皮錫瑞《經學歷史》，台北：藝文印書館，1996 年 8 月初版 3 刷，頁 1。

2 見《莊子．天運》。引自郭慶藩編、王孝魚整理《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1982 年 9 月初版，頁 531。

3 見皮錫瑞《經學歷史》，頁 2。

4 見高明《高明文輯．孔子的易教》，台北：黎明文化事業公司，1978 年 3 月初版，頁 321-632。

主張，是合理的認識取向。同樣的，出土的帛書《易傳》，其文獻的真實性被確定無虞的狀況下，被視為孔門易學論著，也當是毋庸置疑的。

《漢書・藝文志》對儒家本色，作了具體的定義，認為是「助人君，順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高」。[5]強調政治教化之功，順應天道以彰明人道，並在六經經典開闡，以仁義道德為本，承繼堯、舜、文、武等先王之道，並歸本孔子之道術，作為理想與價值的標準。這樣的對傳統儒家的理解，可以從今本《易傳》與帛書《易傳》諸文中體現，尤其帛書《易傳》，更能反映出孔門易學之本色。

《易傳》呈現的象數與義理兼綜之多元內容，與漢代主流易學，有極大的本質上之不同。這樣的孔門之著，又與晚近馬王堆漢墓出土的帛書《易傳》似乎有著聯繫而又有別異的關係。出土帛書《易傳》共有六篇，包括《繫辭》、《二三子》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》等內容，[6]這些作品大致都以問答形式解《易》，雖然學者們對於所屬年代有不同的說法，但大致而言，相關論著與今本《易傳》類似（雖類似而有別），也是孔子易學發展過程中的一個代表性階段之論述文獻主張，反映出孔門易學的特色與特殊意義。帛書《易傳》著重於義理取向的理解視域，又特別表現在政治教化的範疇。因此，本文以帛書《易傳》作為孔門易學的重要代表文獻，關注其政治教化的理解視域，從確定其義理取向的詮義特性開展，進而疏理其重要的政治教化思想內涵，使對帛書《易傳》有更具體而清楚的認識與易學史上的定位。

二、帛書《易傳》可以視為孔門易學之作

在有限的文獻中，本文確立孔子學《易》論《易》的正當性，進而論述孔子與《易傳》和帛書《易傳》的關係之合理推定，並更進一步肯定帛書《易傳》作為孔門易學義理教化的詮義特性。

---

[5] 見班固《漢書・藝文志》，北京：中華書局，1997 年 11 月 1 版，頁 1367-1368。

[6] 本文重點不在文本釋讀的字型字義的判讀或解釋，論文論述上大體也沒有過度爭議而影響文義的重要字辭的釋讀問題，因此，本文採用的帛書《易傳》的文本，以趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》的考校為依據（台北：萬卷樓圖書有限公司，2000 年元月初版。），因此後文所引，主要根據此本，不再作詳註。

（一）確立孔子學《易》論《易》的必然性

《史記．孔子世家》指出「孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」，而且讀《易》之勤「韋編三絕」，《易傳》多以孔子之言為名，而漢儒如司馬遷者，也直指孔子論《易》，不能否定孔子與《周易》的可能關係；但是歷來疑古者，卻斷言孔子未涉《易經》或《易傳》，宋人如歐陽修《易童子問》，清人崔述《洙泗考信錄》皆提出質疑，民國以來古史辨學者亦承此遺說，然而，歷來學者駁此舛謬者，直就《論語》之言以正視聽。首先，《論語．審問》中，孔子云「不在其位，不謀其政」，而曾子則說「君子思不出其位」，君子論位之說，與艮卦《象傳》所云「兼山，艮，君子以思不出其位」相近。其次，《論語．子路》提到：

> 子曰：南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。善夫！不恆其德，或承之羞。子曰：不占而已。[7]

《論語》此章在《禮記．緇衣》有類似的詳細記載：

> 子曰：南人有言曰：人而無恆，不可以為卜筮。古之遺言歟！龜筮猶不能知也，而況於人乎？《詩》云：我龜既厭，不我告猶。《兌命》曰：爵無及惡德，民立而正；事純（煩）而祭祀，是為不敬。事煩則亂，事神則難。《易》曰：不恆其德，或承之羞，恆其德偵。婦人吉，夫子凶。

「不恆」兩句，出於恆卦九三爻辭。孔子引用南國之人論「恆」之言，認為這是古代的遺言，這些古老遺言，大量保留在《周易》之中，所以帛書《要》也認為，「尚書多于（闕）矣，《周易》未失也，且有古之遺言焉」；[8]明白的指出《周易》記載著或滲透著自古流傳下來的嘉言懿行。「不占而已」也反映出孔子對《易》的認識態度，不以占筮為重；這樣的觀念，與今傳《易傳》及帛書《易傳》所言相合。

秦漢以來，學者普遍肯定六經之首的《易經》作為孔子教學、孔門學術的主要經典，不否定孔子論《易》，此一求天人之道的《易》教為孔子所熟悉所倡行，以之運用於人倫教化之中。《論語．述而》提到「加我數

---

[7] 見《論語．子路》。引自程樹德《論語集釋》，頁 932-934。

[8] 見趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。

年，五十以學《易》，可以無大過矣」，[9]學《易》可以正行誼，使人無大過，則《易》有助進德修業之功，《易》可以展現人倫義理，指導人的言行。因此，《禮記・經解》特別提到「孔子曰：入其國，其教可知也」，能夠表現「絜靜精微，《易》教也」，「絜靜精微而不賊，則深於《易》者」；[10]孔子引《易》、論《易》，體現《易》的精微大義，藉以推行教化，以發揮《易》的社會與政治之實用功能。對《周易》的這樣之認識或理解觀點，對當時乃至之後孔門易學的發展，必定可以產生直接的影響。

長沙馬王堆出土帛書《周易》經傳，其包括《繫辭》、《二三子》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》等六篇的合稱帛書《易傳》者，成為易學史上或孔子學說的的關注議題，歷來學者也大都正面的肯定與孔子有密切的關係，例如李學勤先生認為「《易傳》的主體結構形成應和《論語》處於差不多的年代，其與孔子的關係是很密切的」。[11]又如廖名春先生肯定帛書《易傳》與孔子易學的關係，是不容置疑的，而從帛書《易傳》所見，更可看到孔子晚年學易的傾向，「孔子晚年對《周易》『德義』的認識，不可能完全是孔子的憑空創造，應該有其歷史的淵源」。[12]除了推定孔子易學主張的事實外，也認為孔子之說是有所本的。林忠軍先生肯定帛書《易傳》與孔子的確切關係，認為「孔子確立見仁見知的解釋學原則」，在解釋方法上，「由對于卜筮的解釋轉向德性的解釋，最終實現了以德行求福和以仁義求吉的易學解釋目標」。[13]鄧立光先生肯定帛書《易傳》為孔子晚年述《易》的內容，「從帛書《易傳》所見的哲理，顯示了晚年的孔子已經具有哲學家的形態，關心形而上的問題」，「開闢了以義理研究《易經》的新途」。[14]韓仲民先生認為「孔子所述易道，由門弟子筆錄、整理，不斷補充、發展，成為《易傳》主要內容。源自孔子，出之後學，大體脈

---

[9] 見《論語・述而》。「易」字歷來學者多有議論，除了作「易」為「《易》」外，亦有以之為同音通假之「亦」字解，但大多字的學者，乃至早期的學者，並不提出作「亦」字的質疑，本文認為沒有足夠的證據證明可以合理的作「亦」字下，仍以「易」字為「《易》」方為適當。

[10] 見《禮記・經解》。引自孫希旦《禮記集解》，卷四十八，台北：文史哲出版社，1984年10月3版，頁1149。

[11] 見李學勤《走出疑古時代》，遼寧：遼寧大學出版社，1994年3月1版1刷，頁77。

[12] 見廖名春《帛書《易傳》初探》，台北：文史哲出版社，1998年11月初版，頁180。

[13] 見林忠軍〈從帛書《易傳》看孔子易學解釋及其轉向〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），第44卷第3期，2007年5月，頁86。

[14] 見鄧立光〈從帛書《易傳》析述孔子晚年的學術思想〉，《周易研究》，2000年第3期（總第45期），頁11。

絡還是清楚的」。[15]吳前衡先生更堅決的認為這些「晚出的《易傳》深烙著孔子易學的印記，甚至直接嵌入了孔子易學的成分」。[16]歷來學者言之者眾，大多肯定帛書與孔子易學有密切的關聯性。[17]

帛書《繫辭》或為今本《繫辭》的另一抄本，與今本《繫辭》性質相同，視為孔子《易》說。《二三子問》中呈現數十處「孔子曰」的內容，或為孔子弟子所記孔子關於《周易》的言論，與《論語》類文獻相近，或為孔門後學述易之內容。《易之義》中有部分內容與今本《繫辭》和《說卦》相近或相同，並在「子曰」的名義下類似《論語》的語錄形式呈現。《要》中多用「子曰」、「孔子曰」或「夫子曰」之言，或為弟子所記孔子關於《周易》的言論，或為後學的易學觀點，同樣呈現出與《論語》相近的語錄形式文獻。《繆和》與《昭力》多見「子曰」、「先生曰」，尤其《繆和》中有與《說苑》相同之文，同《繆和》稱「子曰」者，《說苑》則稱「孔子曰」，確定其內容的文獻定調為孔子之言或以孔子之名的孔門後學之說；[18]二篇主要記載孔子與弟子的易學對話言論。因此，從帛書《易傳》所見以孔子之名為說者，其內容當與孔子有一定程度的關係，雖未必能夠確認為孔子的言論，但視為孔門易學的思想觀點，應該可以認同的。因此，今見帛書本諸孔子之言，與孔子學說或孔傳後學應有一定的關係，故姑且定為孔門易學的文獻，以此也前推確立孔子學《易》論《易》的必然性。

---

15 見韓仲民《帛書說略》，北京：北京師範大學出版社，1992年10月1版1刷，頁104-105。

16 見吳前衡《《傳》前易學》，湖北：湖北人民出版社，2008年1月1版1刷，頁376。

17 關於帛書《易傳》與孔子的確切關係之說，歷來言之者眾，有就全部帛書立說者，有就單篇論析者，大多肯定帛書與孔子易學有密切的關聯性。限於篇幅與議題因素，在此不能一一舉說。

18 《繆和》記載云：「繆和問于先生曰：凡生於天下者，無愚智、賢不肖，莫不願利達顯榮。今《周易》曰：困，亨；貞，大人吉，無咎；有言不信。敢問大人何吉于此乎？子曰：此聖人之所重言也，曰有言不信，天之道，壹陰壹陽，壹短壹長，壹晦壹明，夫人道（讎）之咎。是故湯□□王，文王拘于牖裏，……故《易》曰：困，亨，貞，大人吉，無咎，有言不信，此之謂也。」（見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁279。「湯□□王」，廖名春《帛書《易傳》初探》（台北：文史哲出版社，1998年11月初版，頁281。）考補缺字，作「湯〔囚於桀〕王」。）《說苑・雜言》有相近內容的記載，文後並云：「孔子曰：《易》曰：『困，亨；貞，大人吉，無咎；有言不信。聖人所與人難言信也。』由此確定《繆和》稱「子曰」確指孔子之語。

（二）帛書《易傳》走向政治教化的義理詮義特性

《論語》作為今日最能代表孔子思想學說的主要文獻論著，可以看到孔子擺脫與超越了當時尚鬼神的迷信風氣，走向一種以人為本的高度自覺路線，例如孔子對「天」的理解，每有以之為客觀存在的自然狀態，他說「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉」？[19]指的「天」是自然之天。雖然有時他會將之視為一種具有道德價值意義的概念，如他說「天生德于予」，[20]範定出具有價值性的理解，但不論是自然的天，或是這般帶有道德意涵的認識，傳統上那種神格的形象似乎已淡化了。此外，孔子面對鬼神的態度，既存疑也非全然否定，除了對民間祭祀主張「敬鬼神而遠之」（《論語・雍也》）外，他堅決的告訴學生「未能事人，焉能事鬼」[21]的人的價值之優位性，甚至「子不語怪、力、亂、神」（《論語・述而》）的理性堅持。又，孔子對「命」或「天命」的理解，也沒有強烈的神祕性感知，例如公伯寮批評否定孔子的觀點時，他認為「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何」！（《論語・審問》）道的踐行存廢，不是由公伯寮決定，也非由自己決定，而是由於「命」，也就是「道」行受制於「命」。當他遊歷列國，未能展才受用，感嘆說「美哉水，洋洋夫！丘之不濟此，命也夫」！[22]這種對「命」或對「天命」的感慨，某種程度上是一種「時命」、「時運」傾向的見解；雖是如此，孔子仍期待人們「知其不可為而為之」（《論語・審問》）的積極面對生命，尤其是從「仁以為己任」（《論語・泰伯》）、從行「仁」上去自我實現。孔子不論是在知識觀或認識觀上，乃至對生命的理解，對自然的認識，都展現出一種理性的、道德泛論的、人文的覺醒，也是他一生追求學問、倡論學說主張的主要取向。在這種狀況下，孔子面對《周易》這部原始的卜筮系統性質的典籍，認識或理解也絕非僅在於卜筮或機械化的層次，或只是決定吉凶結果的象數式、泛迷信式的高度而已，他仍期待也必然將此具有多元融攝的《易》書，用具有義理成份的方式進行詮解，並將其道德教化的關懷，投注在《易》義之中。我們可以理解孔子可以也必然如此看待《周易》，其述《易》必當淡化占筮吉凶的內涵，著重於義理的闡發，而其後學傳《易》，也當本諸孔門

---

[19] 見《論語・陽貨》。引自程樹德《論語集釋》，頁 1227。
[20] 見《論語・述而》。引自程樹德《論語集釋》，頁 484。
[21] 見《論語・先進》。引自程樹德《論語集釋》，頁 760。
[22] 見司馬遷《史記・孔子世家》，頁 242。

學殖風尚，這個方面可以在今本《易傳》中得到確認，而在出土的帛書《易傳》中，更可以看到其義理述《易》的主要取向，具有孔門易學的義理導向的詮義特性，尤其帛書《易傳》更反映出高度政治思想的論述傾向。

先秦典籍提到孔子學《易》述《易》的文獻，主要是《論語》所說的「五十以學易」，《易》作為追求天人之道的學問，且《易》作為具有預判吉凶休咎的自然超驗的概念，孔子以五十歲之年齡學《易》，也合於《論語．為政》所說的「五十而知天命」的進學階段。[23]除此之外，《史記》明白的指出孔子作《十翼》，也成為漢代學者的普遍說法；將《易傳》作為早期解釋《易經》的聖典，並且趨於與《易經》合併的重要地位，《易傳》作為易學發展過程中重要的革命性變化角色，也對中國歷代理解《易經》產生主導性的影響。《易傳》以孔子所作之名，躋身易學發展前期的神聖地位，同時在有形與無形之中，對易學家詮解《易經》，作為概括內容導向的最主要指標。《易傳》所以有其神聖性的意義，在於它與孔子有直接而密切的關係，除了史遷直指孔子作此傳之外，重要的是《易傳》中每每以孔子之名立說，例如《文言》與《繫辭》中，以孔子為名的內容，就不下三十次；不管其內容是否為孔子的原始述《易》內容，至少可以視為可能的孔子遺說，或是孔門易學發展中的易學觀點。到了帛書《易傳》的出現，更提高了孔子與《易傳》密切關係的可能性，豐富了孔門述《易》的更多文獻資料。帛書《易傳》的出現，證實先秦時期的易學發展，在某一時期階段，或者甚至以孔子為主體的儒家述《易》體系，重在以孔子為名的論《易》模式，雖然不能確切證實為孔子所處時期的《易》教主張，卻可以視為孔門易學的重要標的內容。而且，這些論《易》的內容，或是論《易》的傾向，已著實轉化了原始易學的樸實思維與弱化了原始卜筮性格，走向一種義理化的思想性的路線，而且當中又帶有強烈的政治教化內容。

帛書《易傳》直指孔子與《易》有直接的關係，特別反映在出土帛書《要》中，對孔子晚年論《易》有著具體的的描述，明白的提到「夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊」，[24]對《周易》的喜愛已到愛不釋手的程度，雖不如《史記》的「韋編三絕」那般誇張，但著實表達到孔子對《周易》的著迷情形，反映在孔子「老」時的晚年階段。帛書《要》也提

[23] 孔子一生進德修業的歷程，參見《論語．為政》云：「子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」
[24] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 268。

到孔子與子贛的對話，言及孔子對《易》的觀感，尤其談到「吾百占而七十當」的孔子用占行為，雖是如此，孔子卻抱持著「祝巫卜筮其後」的態度，相對看輕《易》作為卜筮的意義，而重在「觀其德義」的義理價值，[25]所以《要》一開始就提到「〔夫〕子曰：吾好學而才聞要，安得益吾年乎」，[26]孔子理解《周易》，重要其「德義」的道德價值、政治教化內涵，乃至其所展現的自然天道觀的人倫映射，這是孔子晚年喜《易》對《易》的理解，也是孔門易學的詮《易》進路。

三、觀其德義的詮義轉化

孔子不重占筮，卻也不全然否定，而是重在卦爻辭義，重在《易》辭中的德義思想，提出「觀其德義」的具體主張。

（一）孔門易學弱化占筮行為的意義

原始《周易》作為卜筮活動的操作工具，藉以決斷吉凶，決定國家重要活動的行止與可能結果，所以帛書《繫辭》說「成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜」。[27]《易》筮活動，在春秋時期為一種普遍的行為與儀式，從《左傳》諸書所見筮例，以及從《周禮》中所置卜官，可見其重要性。這種視《周易》為卜筮系統，發展到孔子的理解，孔子的高度理性自覺，是否因此就否定了它作為卜筮系統的意義，以及孔子對卜筮所抱持的態度如何？先秦儒家思想發展到荀子所代表的儒學，似乎根本上否定了卜筮的價值，荀子提出「善為《易》者不占」，[28]是否即代表孔門易學後繼發展上根本不占的主流傾向？或者這個「不占」，只是重在強調另一種傾向與範疇的重要性，也就是對其背後的義理思想的重視。研究者認為，孔門易學的發展，象徵原始卜筮思維與占筮行為的消弱，而易學義理教化思想得以進一步的升揚。這樣的易學發展傾向，不必一定要定義孔門易學不用卜筮，一定決然與卜筮劃清界線，而荀子的「不占」，也非徹底的不占。

消弱卜筮的意義，與全然否定卜筮的存在是不對等的，孔門易學或許不重視《周易》在卜筮實務上所扮演的角色，減少卜筮的活動與對卜筮內

[25] 括弧引文，見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269-270。
[26] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 267。
[27] 見帛書《繫辭》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 158。
[28] 見《荀子．大略》。引自王先謙《荀子集解》，卷十九，台北：藝文印書館，1977 年 2 月 4 版，頁 798。

涵的陳述，但並不代表全然不涉卜筮，至少在傳世文獻與帛書《易傳》中，可以看到論及卜筮的記載。例如《呂氏春秋》與《說苑》皆記載孔子卜得賁卦，認為「不吉」，以賁非正色而嘆息。[29]又《易緯・乾坤鑿度》也有孔子偶筮得旅卦之記載；[30]《易緯》之說，雖未必盡信，但仍可供參照。另外，出土帛書《要》中的記載，更能反映出孔門易學對卜筮所持之態度，當子贛問「夫子亦信其筮乎」時，孔子則回答「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣」。[31]孔子某種程度上是不否定卜筮的占驗結果，他百占而有七十是合其當驗的，但孔子並不堅決的肯定占筮的可信度，他一方面肯定與尊重傳統占驗的行為，另一方面，以《易》當中有「古之遺言」，透過卜筮的方式，進一步理解古之遺言，給予人們正面的指引。因此，孔子不重視卜筮的價值，但也不否定卜筮的存在意義，而如何從卜筮中進一步去探尋聖人立《易》與存於《易》中的《易》義價值，是需要人們深刻去體會的，所以孔子「不安其用而樂其辭」，[32]即是強調卦爻辭義的重要。

改變論《易》的主張與持《易》之態度，一方面減少卜筮的活動，或減少述及卜筮的內容，另一方面縱使必須面對卜筮，也可藉由卜筮所得之卦爻辭，以義理取向的理解，除了減低人們著力於卜筮的內容，特別是具有立即而尖銳的吉凶休咎之災驗性理解方面的減少，以所得之辭，以更具人文教化的義理性內涵來詮釋。在這種狀況下，卜筮只是一種手段，義理的內容才是主體，也才是《周易》的價值所在。

轉化卜筮的活動，進入關注義理的內涵，則需要人們對《周易》有更超越的理解能力，尤其人們不為表面的吉凶所制，而能置重於更具哲思的部分。而且，不在表面的卜筮吉凶方面，更關注人們的哲理思維，則是一種對人們主體價值的肯定與人的理性自覺之提升。在這方面，《要》以孔子

---

[29] 參見《呂氏春秋・慎行》云：「孔子卜，得賁。孔子曰：不吉。子貢曰：夫賁亦好矣，何謂不吉乎？孔子曰：夫白而白，黑而黑。夫賁又何好乎？」又見《說苑・反質》云：「孔子卦得賁，喟然仰而嘆息，意不平。子張進，舉手而問曰：師聞賁者吉卦，而嘆之乎？孔子曰：賁，非正色也，是以嘆之。吾思夫質素，白當正白，黑當正黑。文質又何也？吾亦聞之，丹漆不文，白玉不雕，寶珠不飾，何也？質有餘者，不受飾也。」認為賁非正色，故而嘆息不吉。

[30] 見鄭玄注（作者佚）《易緯・乾坤鑿度》，台北：新文豐出版公司，1987 年 6 月 1 版，頁 47。

[31] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。

[32] 括弧諸引文，見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。

之名云「遜正而行義，則人不惑」，遵循正道而行義，行為合於正道，人則可分辨利害與行止之道，不會因為困惑猶疑，而倚於卜筮之表面結果的導引，也不會一切依卜筮而行。而且，「遜正行義」之道的透悟與理解，蘊藏在《周易》的大義之中，但對其大義的認識，則端在人的本身，即《要》所說的「則是用倚于人也」。[33]因此，對神靈迷信的依附，對卜筮的問求，從人們的知義行義中落實，故《要》指出孔子對弟子之言，云「德行亡者，神靈之趨；智謀遠者，卜筮之蔡」，即是此義。[34]

孔子不重占筮，但《周易》作為傳統卜筮系統與原始的卜筮性格，是不容否定與抹滅的，這種卜筮的知識理解與知識的傳承，縱使從事《易》教工作或義理闡發，仍是無法完全漠視的，畢竟那個時代，這樣的卜筮系統，仍具有普遍操作運用的意義，就連實際的政治運作體系上，周王朝有專職卜筮之官，即如《周禮．春官》所說的，「大卜掌三《易》之法，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》」，三《易》之法，立官設用，孔子再如何要與卜筮劃清界線，仍無法抗拒其存在的事實，卜筮操作再如何的不願意，不可能完全避而不用，只不過不去重視它、不以占筮作為教學或詮解的主體，這是可以理解的。因此，今傳《易傳》有大衍筮法之說，與孔子不重占筮的觀點是沒有衝突的。同樣的，帛書《易傳》出現孔子的論占，也是合理存在的。

（二）由占筮到觀其德義的轉化

孔門易學並不否定卜筮的存在，而是降低對卜筮的依賴，肯定更重要的義理成份，而這些義理的成份，即是卜筮後卦爻辭義的本身，以及確立理解取向的內容，以義理的觀點去理解卦爻辭義。這個方面，帛書《易傳》也有清楚的主張，強調德義的重要性；德義的內容，成為孔門易學解釋學或詮釋內容的轉向之主體特色，[35]也是孔門易學展現出的重要義理思想。

這種由占筮到德義的易學理解，帛書《要》作了具體的陳述，云：

---

[33] 括弧諸引文，見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。

[34] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。「蔡」字，學者普遍釋讀作「縶」，即「繁」字。

[35] 德義思想的凸顯，為帛書《易傳》的特色，尤其表現在《要》之中。學者研究帛書，普遍關照到這方面的認識，尤其如林忠軍〈從帛書《易傳》看孔子易學解釋及其轉向〉(《北京大學學報》(哲學社會科學版)，第 44 卷第 3 期，頁 86-91。)、張克賓〈由占筮到德義的創造性詮釋——帛書《要》篇「夫子老而好《易》章發微」〉(《社會科學戰線》，2008 年第 3 期，頁 47-52。)、鄧立光、陳來等人，皆有詳細的探析。

> 子曰：《易》，我後[36]其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁□者而義行之耳。贊而不達于數，則其為之巫；數而不達于德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？[37]

這段話中，具體的確立「後其祝卜」與「觀其德義」的認識取向，同時也確立「贊」、「數」、「德」與「巫」、「史」的關係。從「贊」、「數」、「德」分判巫筮與史筮之別，帛書《要》認為「贊而不達于數，則其為之巫」，即贊求於神明，不能通達占法筮數，也就是只求用於占，而不能進行某種合理推定的、具有規律性的推定結果，只是形式上的為了占而占的高度神秘性覺得而已，只能視為巫之筮的層次。《要》進一步認為「數而不達于德，則其為之史」，能夠以「數」為「筮」，以某種理性的數理推定筮法，如大衍筮法的天地之數、大衍之數的運用，乃至陰陽之數、曆律之數、自然天象之數等等，由「數」建構出一套具有某種可以被普遍認同的邏輯思維之推筮系統，能以此筮數之法來占筮，但不能「達德」，不能透悟自然之道的哲思，不能理解「古之遺言」的內蘊，則只能視為史之筮的範疇。因此，在這裡凸顯出德義的重要性，德義超越了「贊」、「數」的價值，德義才是理解《易》或運作卜筮的最終標的，「德義」凸顯出在這套卜筮的《周易》系統之中，在卜斷的卦爻辭之中，它不是僅為神秘性的吉凶結果或機械化的數理概念而已，而是具有更高的義理價值，若以「德」作為概括，則為君子的德行或仁義倫常思想。由這樣的認識，可以進一步確定《周易》這本書的性質與價值，它並不是僅是一本停留在卜筮範疇的筮書而已，而是有著豐富的義理思想、特別是政治教化、德義觀之書；透過德行求福、仁義吉求，則祭祀用寡、卜筮用希。因此，理解《周易》，必循德義的義理為進路，「不安其用而樂其辭」，樂其辭中的德義思想，以此作為詮解《周易》的方法與態度，去探尋卦爻辭中的義理思想。

---

[36] 趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》中，「後」作「複」，然此一文字之釋讀，學者大多採「後」字，同時，此一文字之差異，影響到文義的理解，故慎加比照學者所考，改「複」為「後」，並直接在文本中直接作改易，特作說明。

[37] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269-270。

福慶與吉象由德義著顯，則孔門易學的不占傾向，是一種以德代占的理解，天道仁德固存於《易》辭之中，不以關注占筮而傷德義，而傷安適之道。這種認識，非但是帛書《要》所重，帛書《易之義》也提到「贊于神明而生占也，參天兩地而義數也，觀變于陰陽而立卦也，發揮于剛柔而生爻也，和順于道德而理于義也」，[38]占、數、卦、爻，皆在彰表德義。所以《易之義》又說，「無德而占，則《易》亦不當」，「疑德占之，則《易》可用」，故《易》卦之興，在於「贊以德而占以義」，[39]舉九卦之德，即「《履》也者，德之基也。《謙》也者，德之枋也。《復》也者，德之本也。《恒》也者，德之固也。《損》也者，德之修也。《益》也者，德之譽（裕）也。《困》也者，德之欲（穀）也。《井》，德之地也。《渙》(《巽》)者，德制也」。[40]《易》所占得之卦，皆有其卦德在，贊占在求德義，德義為《易》之價值所在。

（三）德義的主體概念

「德義」固存於《易》中，固存於文王聖德的繫辭之中，「德義」的本質為何？即指卦爻之德，以及理解卦爻辭義所反映出的人道之正確理解與指引，也就是對聖人先王美善遺言義理之體認與實踐，可以概括為道德性的、規律性的內涵，即如林忠軍先生所說的人的德性與天地自然的德性，[41]而且，這種德義的理解又特別傾向於政治教化功能上。德義的思想，今本《易傳》中已有述及，其中尤以《文言傳》以「德」為論者眾，如「龍德」、君子之「四德」、「進德修業」、「天地之德」、「敬義立而德不孤」等等，這樣的觀點，與帛書《易傳》一致，但帛書更予以擴大論述，明確的賦予德義的價值。德義的思想，以帛書《要》作為綱領，而普遍存在於帛書《易傳》的各個篇章中；不斷的申說德義的內涵，為帛書《易傳》各篇的共同觀點。

帛書《二三子問》解釋坤卦上六「龍戰于野，其血玄黃」云：

---

[38] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 243。

[39] 括弧引文見帛書《易之義》，分別引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 261、262、260。

[40] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 260。「德之枋」，「枋」字趙先生認為音假為「柄」。「《復》也者」，趙先生原作「《複》也者」，當作「復」，據改。九卦之德說，同於《繫辭下》之內容。

[41] 參見林忠軍所云，「德性主要指人的德性，當然也包括天地自然之德性」。（見林忠軍〈從帛書《易傳》看孔子易學解釋及其轉向〉，頁 87。）

> 孔子曰：此言大人之寶德而施教于民也。夫文之孝，采物暴存者，其唯龍乎？德義廣大，法物備具者，其唯聖人乎？龍戰于野者，言大人之廣德而下接民也；其血玄黃者，見文也。聖人出法教以導民，亦猶龍之文也，可謂玄黃矣，故曰龍。[42]

坤卦具有「采物暴存」、「法物備具」之德，大人君子效法坤卦之德，貴德而施教於民，廣此坤德而下接百姓。此一坤德，即是柔順永貞之德，也是一種剛柔合宜之德。所以，《易之義》以乾卦六爻為「六剛能方」的質性，即同於「湯武之德」，同時強調「《乾》之至德，剛而能讓」，相對於坤卦，則「《坤》之至德，柔而反于方」；[43]剛柔相濟，然後可以達於「至德」。在這裡，德義的本質是一種陰陽剛柔相濟合宜之德，轉化為人道品格，用為政治教化、聖君導民之道。在這樣的理解下，德義尤具有政治教化的功能性意義。所以，《二三子問》解釋鼎卦九四爻辭時，同樣以此種觀點出發，指出晉厲公出亡時的「饑餓不得食」之狀，強調「德義無小，失宗無大」，[44]以晉厲公地位之高，仍有失去宗廟的危險，在於德義無顯，不以德義為政；能行德義，無以小言，不行德義者，地位再崇高，仍然有「鼎折足」之時，這種以德義凸顯影響盛衰之重，合於今本《繫辭傳》引孔子之言云「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣」的道理。

這種教化傾向的德義觀，又特別指向為君之道，指向君臣之義，帛書《昭力》特別強調「上政衛國以德」，以孔子之名指出：

> 子曰：上正（政）衛國以德，次正（政）衛國以力，下正（政）衛國以兵。衛國以德者，必和其君臣之節，不以耳之所聞，敗目之所見，故權臣不作。同父子之欲，以固其親，賞百姓之勸，以禁諱（違）教，察人所疾，不作苛心，是故大國屬力焉，而小國歸德焉。城郭弗修，五兵弗□，而天下皆服焉。[45]

---

[42] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 207。
[43] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 249。
[44] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 209。
[45] 見帛書《昭力》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 311。

最佳的政治作為是以「德」衛國，其次是以力衛國，下下之政則是領兵面對。以德衛國者，能夠不用甲兵，不行霸道之政，而是能夠調和君臣的節度倫常，調和社會階層的關係，使上下的責任義務得以確立，建立一個和諧有序的國政體系，一切合於自然常道，各安其位，各司其職，毋須耳目的聞見，權臣佞將也不生。如此一來，不必修築城郭，也不必運用甲兵，四方皆能順服。所以，德義指向治國之道、為君之道，乃至君臣之義，同於傳統儒家所強調的王道思想。

德義是合於天地自然之道，也是合於效法天地之道而為人倫常道的規律性或價值內涵，而帛書《易傳》尤其關注在政治教化的範疇，所以包括效法先王的理想形象、如何成為聖王君子、如何確立上下關係的倫常綱紀，諸如種種，帶有強烈的政治關懷，這也正是以孔子為代表的傳統儒家所關注的取向，在帛書《易傳》中得到具體而豐富的開闡。

四、聖王君子的認識取向

儒家的傳統政治取向，轉入易學的理解，著重於效法先王之道、聖人之道，君臣之道、與君子小人之別的種種鮮明觀點的儒家思想本色，這些儒家所關注的議題，成為孔門釋《易》的特色；在今本《易傳》中可以看到諸多實況與氛圍，在帛書《易傳》諸文中更可以具體的呈現。尤其在帛書《易傳》中，除了普遍存在的政治思想（特別是君臣的內涵）外，對三代先王的事蹟，每有觸及，而聖人、君子之說，更見其眾。例如帛書《二三子問》出現「聖人」者八次，出現「聖王」者二次，「君子」者十四次，「聖君」者一次。帛書《易之義》出現「聖人」者二次，出現「君子」者十一次。帛書《要》出現「君子」者有八次。帛書《繆和》出現「聖人」者四次，出現「君子」者十五次，出現「聖君」者七次。帛書對這些內容的關注，理解其為政治教化內容的重要部分。以下分別從三個方面，闡述政治思想取向中其對聖王君子的認識。

（一）效法先王與聖人之政

對歷史的體認，尤其對三代的認識，乃至對先王之道的瞭解，從政治教化的視角去理解《周易》，也呈現出以史釋《易》的《易》教觀點，《易傳》已見其所重，除了看到詮釋者的認同，也體現出儒家道統下的典範。儒家宣揚政治思想，強調先王的治道，效法先王之政，《易傳》同樣不可免，

例如《象傳》以「先王」為名者，即有七次，《彖傳》也多有以文王等先王之說立論者。堯、舜、文王、武王等先王作為典範，作為一種親親仁民的王道政治之象徵，使天下處於井然有序、富足安康的狀態，使萬事萬物皆有所歸，是儒家一貫的思想，這種效法先王之政，行先王之道，為孔、孟以來的儒家思想體系無可撼動的傳統。儒家以政治教化為出發，效法先王為孔子繼周公禮樂之制以來的定勢，以這樣的定勢理解《周易》，也就成為必然的取向。

《易》之成書，歷來認為是文王推演而成，帛書也有同樣的認識，帛書《要》指出「文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而避咎，然後《易》始興也」。[46]同樣的，帛書《繫辭》也提到「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂王之事邪」，尤其文王「其道甚大，百物不廢」。[47]文王作為時代的睿智聖王，能夠體察天心，以其仁智之慮，避咎演《易》，日後能夠王天下，並為後世之範式。《易》之成書，本身就存在著政治的意義，所以帶有強烈的政治思想也就成為必然。《易》本天地自然之道，用之於人事，主之以政治，所以，「夫《易》，明君之守也」，[48]「聖君之所尊也」，[49]聖明君王以此為治國之根本與指導方針。《易》由三代聖王所作，本於自然天道，作為立身行道與治國之法要，由《易》推定效法先王之政，特別以文王立說，自是一種合理的理解。

又如帛書《繆和》解釋比卦九五，以成湯擬說「顯比」，成湯之時立七千七百七十三國，[50]能建此萬國者，在於以正中之道，無遠邇，無內外，無親疏，不以遠僻近親而採取不同的對待方式，以德召民，廣得民心，所以親比者眾，故「湯之德及禽獸魚矣」。[51]帛書《易之義》以乾卦六爻為「六剛能方」，即剛健中正，如「湯武之德」。[52]其它又如帛書《繫辭》提到「黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之」，能夠通變久

---

[46] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。
[47] 見帛書《繫辭》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 197。
[48] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 277。
[49] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 289。
[50] 參見朱震《漢上易傳》，卷一，台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 11 冊，1986 年 3 月 1 初版，頁 38。
[51] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 300。
[52] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 249。

成，得天之佑而無往不利，所以黃帝、堯、舜諸聖帝，能夠「垂衣裳而天下治」。[53]

文王興《易》，作為先王的代表與典範，亦以「聖人」為名，所以帛書《繫辭》認為聖人效法天地的變化，極深研幾，建立一套易學的運作機制，是以「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，[54]聖人作《易》，藉由其象而盡天下之宜，由其卦而見天下之情偽，由其辭其變而通天下之變，並展現其神妙之狀。

先王通治天下，非之一般之人能而為之，必以其超群出眾的聖德，方可成其功業。先王成為效法的典範，是一種同於聖人的形象呈現，因此，法先王之政如同聖人之政。從政治觀點的思路理解聖人，在帛書《易傳》中也是一種普遍的現象。例如帛書《二三子問》認為「聖人出法教以導民」，在於聖人「德義廣大，法物備具者」；[55]德義成為聖人形象的必備要件，此一「德義」，不僅為聖人個人道德修養上的德性表現，更是具有順應與合乎自然之道的本能。能為聖人者，必以其德義高遠，「崇德而廣業」，[56]施之於政。因此，「聖人之立正（政）也，必尊天而敬眾，理順五行，天地無困，民□不滲，甘露時雨聚降，剽（飄）風苦雨不至，民心相䁖以壽，故曰蕃庶」。聖人有道，連牛馬都能得其恩澤，故「牛參弗服，馬恒弗駕」。[57]聖人舉則四海歸心，聖人之道同於先王之道。

（二）詳於君臣之義

《易傳》理解《易》之原理所體現的自然人倫之道，從對陰陽的認識入手，以陽剛陰柔、陽健陰順、陽尊陰卑為天地自然的規律，人倫綱常依循自然規律，效法天地之道，不可違逆。尤其在政治倫常的範疇，君臣有別，各司其職，各展其德，不可淆亂無序。君臣別等，而國君仍為政治的主導者，其地位無可憾動，所以尊君為政治倫常的必然導向。這種君臣之義的倫常觀，正是傳統儒家所關注的議題，不但在《易傳》中明顯的呈現，更是帛書《易傳》的主要內容。

---

[53] 見帛書《繫辭》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 170。
[54] 參見帛書《繫辭》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 158、164。
[55] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 207。
[56] 見帛書《繫辭》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 148。
[57] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 211。

儒家所堅持的尊君本色，在帛書中每每可以體現，《繆和》就明白的指出「君者，人之父母也；人者，君之子也。君發號出令，以死力應之」，故為臣之職，必事其臣以忠，即《繆和》所謂「忠臣之事其君也，歡然而欲明之」，[58]君之有道，而臣歡然事君，不假其心，則君臣之義彰。儒家強調君臣之義，肯定君臣的關係為國家穩定的主要因素，「明君之畜其臣也不虛，忠臣之事其君也有實，上下通實，此所以長有令名于天下也」。[59]明君賢臣相輔共進，才能建立一個富強和諧的國家。帛書著重於這樣的觀念，以之作為解釋卦爻義的重要內容取向，例如帛書《二三子問》釋鼎卦上九，指出「明君立正，賢輔弼之，將何為而不利？故曰大吉」，[60]肯定君臣合道，而君之立政猶賴賢臣之舉。帛書《二三子問》在解釋鼎卦上九「鼎玉鉉，大吉，無不利」時，指出「明君立正，賢輔弼之，將何為而不利」，故合爻辭「大吉」之說；[61]明君如鼎，而賢臣如玉鉉，鼎之行有待玉鉉之舉，鼎正則可得玉鉉之功，二者相輔以成，則「明君立正」而能得「賢輔弼之」，政躬清明，吉而無不利。

《中庸》提出「凡為天下國家有九經」的政治思想，其中指出「尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也」；「繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時」，[62]……等等治國之法要，認為明君之治國，當知臣民之心，任官合位，雖不免刑用，亦應重其賞祿；輕役薄斂，施恩澤於民，使之樂於趨就。欲得賢臣之親近任用，國君本身的施政態度極為重要。這樣的思想，與帛書所論相近。帛書《昭力》指出「昔之賢君也，明以察乎人之欲惡，詩書以成其慮，外內親賢以為紀綱」。[63]以仁德為治，以親賢為紀綱，以體察百姓之欲惡為用，以詩書化成其俗。帛書《二三子問》釋解卦上六「公用射隼于高墉之上」，以孔子之名指出「此言人君高志求賢，賢者在上，則因……用之」，[64]強調國君求賢而用，有德之君，應有積極的求賢

---

[58] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 289。

[59] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 295。

[60] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 210。

[61] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 210。

[62] 見《中庸》，台北：台灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》本第 197 冊，1986 年 3 月初版，頁 208。

[63] 見帛書《昭力》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 314-315。

[64] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 226。

之心，就像打獵一般，主動發掘與善用人才。作者從君主求賢才的觀點去理解此一爻辭，則「隼」即指賢才，而這種理解，與今本《象傳》不同，認為「公用射隼，以解悖也」，其「隼」指的是悖逆不肖之人，二者之理解迥然不同。

在君臣的關係上，帛書特別強調「上政衛國以德」，《昭力》以孔子之名指出「上正（政）衛國以德，次正（政）衛國以力，下正（政）衛國以兵。衛國以德者，必和其君臣之節」。[65]最理想的治國保國之道是以「德」，其次是以武力，最下等的方式是實際的兵戎相見。而此以「德」衛國者，必先和君臣之節，也就是確立好君臣的倫常法度關係，君不君，臣不臣，君臣未事其本，則國政難以安保，所以君臣的節度關係直接影響到國家的存亡。

帛書《昭力》提到，「君之自大而亡國者，其臣厲以最（聚）謀，君臣不相知，則遠人無勸矣，亂之所生于忘者也。是故君以愛人為德，則大夫共（恭）德，將軍禁戰」。[66]國君不可剛復自用，好大喜功，當以德為政，與臣同謀，君臣相知，盡力於國事。帛書《昭力》又以孔子之名，認為「昔之善為大夫者，必敬其百姓之順德，忠信以先之，修其兵甲而衛之，長賢而勸之，不乘勝名以教其人，不羞卑俞以安社稷」。大夫順德敬民，執秉忠信，繕修甲兵，尊長敬賢，不慕聲名，以安保社稷為慮。《昭力》又云君臣同志，合於君臣之道者，「必和其君臣之節，不以耳之所聞，敗目之所見，故權臣不作」。[67]君臣有別，上下主從有其定分，不可失其理緒。同時君主應該清思明識，洞察入微，不為臣下小人所蔽，以朗朗之心觀臨天下，則權臣佞黨不作。

《論語·為政》指出「君子周而不比，小人比而不周」，小人重於阿黨，在政治的場域，阿黨營私，對國家發展將帶來不利與傷害，所以，帛書《繆和》特別以孔子之名指出，「明君□□□□□□□然立為刑辟，以散其群黨；埶為賞慶爵死，以勸其下群臣、黔首男女。夫人竭力盡知（智），歸心于上，莫敢朋黨侍（待）君，而主將何求于人矣」。[68]強調朋黨對國家的負面影響，透過刑辟之用，達到收束之效。

---

[65] 見帛書《昭力》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 311。
[66] 見帛書《昭力》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 314。
[67] 括弧二引文，見帛書《昭力》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 311。
[68] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 285。

（三）君子與小人的分判

君子與小人在儒家的傳統上，是兩種不同且對立的人格與道德類型，在孔子看來，在義利的分判上，「君子喻於義，小人喻於利」；在省察推求上，「君子求諸己，小人求諸人」；在成人美惡上，「君子成人之美，不成人之惡。小人反是」；在個人操守、作為與態度表現上，「君子和而不同，小人同而不和」；「君子泰而不驕，小人驕而不泰」；「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」。[69]以孔子所代表的傳統儒學思想中，對這兩種對立類型的描述，已成為儒家思想的基本內涵；不論是人格與道德價值，或是在政治上的表現與作用，君子代表的是一種理性的典型，而小人則對應為一種否定的當然之惡。從「仁」出發，孔子認為君子求仁得仁，展現出「志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁」的崇高道德情操，具有永恆性的道德典範；小人則不同，「未有小人而仁者也」，[70]小人不以行仁為本，小人私相阿黨，不以忠信為周。在孔子的描述中，君子與小人具有強烈的對比形象。在政治的場域，儒家期待與樹立君子形象，作為對小人的制約與防範，建立一個理想的王道政治。

孔子以君子、小人論《易》，除了立基於政治教化的理解外，《周易》卦爻辭本身也直言「君子」與「小人」，如乾卦九三云「君子終日乾乾」，乾卦卦辭云「君子有攸往」，否卦卦辭云「不利君子貞」，符合孔門分判君子與小人的既需之材料，自然不避君子與小人之說。因此，孔門易學的強烈政治教化之理解視野，對於卦爻之義，每每投射於治道的進路與內容，除了期待與構築聖王的形象外，也每從君臣關係或君臣之道上去闡釋義理，更依循儒家傳統思想，論述君子與小人的政治影響，特重君子所應具備的政治理想形象。

君子出處有道，「齊明好道，日自見以待用。見用則動，不見用則靜」，以見其德。尤其當「窮不忘達，安不忘亡，靜居而成章，首福又（有）皇」。[71]「君子安不忘危，存不忘危，治不忘亂，是以身安而國家可保」；「君子安其身而後動，易其心而後認，定位而後求，君子修于此三者，故存也；

[69] 括弧諸引文，依序見《論語・里仁》；《論語・衛靈公》；《論語・顏淵》；《論語・子路》；《論語・述而》。

[70] 括弧諸引文，依序見《論語・衛靈公》；《論語・憲問》。詳細頁數，不予贅明。

[71] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 252-253。

危以動則人弗與也，無位而求則人弗予也；莫之予，則傷之者必至矣」。[72]強調君子動靜安危，非個人之事，必行止有道而得有其位，才能求得個人與國家的安保。君子之身，為國家之本，為存亡治亂之所繫，故君子不忘自身之安危，並非只是個人的問題而已，更身繫國家的存亡，應該兢兢業業，使能安身而保國。君子一旦能安身，德崇而位定，謀量知而後動，任欲稱力以達其功；各當其實，則用治國家之利而身安，小人志不得亦不傷之。

帛書《二三子問》解釋蹇卦六二「王臣蹇蹇」時，強調「君子知難而備之，則不難矣；見幾而務之，□有功矣」。[73]君子不畏艱難，能夠劬勞奔走，知難而有所準備，志在排難，則不為難所苦，能夠洞察幾微，採取相應之道，故能有功。見幾而動即是行之以時之道，《周易》尚「時」，帛書更以「時」為君子之德。《二三子問》又在解釋乾卦九四時，以孔子之名言君子之性，云：

> 此言君子務時，時至而動，□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而不淹。君子之務時，猶馳驅也，故曰君子終日鍵鍵（乾乾）。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰夕惕若厲，無咎。[74]

強調因時的重要性，也是君子應具備的素養。君子雖有剛健之志，仍當動靜有時，宜動則動，宜靜則靜，不可輕履危厲而傷身害國。帛書《繆和》解釋渙卦九二「渙賁其階，悔亡」時，也以孔子之名指出：

> 賁階，幾也，時也。古之君子，時福至則進取，時亡則以讓，夫福至而能既焉，□走其時，唯恐失之，故當其時而弗能用也，至于其失之也，唯欲為人用，豈可得也哉？[75]

「時」為君子必備之德性，因「時」而能致「福」進取，是否能夠把握「時」，則為能否致「福」的主要因素，一旦不能以「時」，則必須讓福他人。「時」成為人們生命中追求價值或意義的主要關鍵。時間或時機是不斷的在變化的，人無法去主宰或擁有絕對不變之事物，也就是人們無法永

---

[72] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 268。
[73] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 208。
[74] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 214。
[75] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 277。

遠佔有始終純粹不變的事物，人們無法抗拒因時而易的事實，所以帛書作者進一步認為「無千歲之國，無百歲之家，無十歲之能。夫福之于人也，既焉，不可得而賁也」；[76]生命中，沒有永遠的勝利者，更無永不衰竭的勇士，這是宇宙自然的變化常道，「福」之於人，有因時而取得者，有溜走不得者，因此，《國語．越語下》指出「得時無怠，時不再來」，人當敬天遵道，與天為期，把握時機，得之以時。聖人君子有其因時之德，「知福之難得而賁」，則「能賁其時，悔之亡也」。[77]

君子之人，不同於一般，更無比於小人，因為君子有高潔特有的德性，更有其行諸四海皆準的仁義之道，所以「君子德行焉求福」,「仁義焉求吉」，君子以其特有的品格，能夠求得福瑞吉慶，能夠保國安民。故「君子于仁義之道」,「日夜不休，終身不倦，日日載載，必成而後止」，[78]立身行道，死而後已，這正是儒家君子的完整形象。道德作為成君子之人的必要條件與絕對的要求，這也是儒家所關注的懿旨所在。

相對於小人，與君子形象形成強烈的對比。帛書《二三子問》解釋恒卦九三「不恒其德，或承之憂（羞），貞吝」，以孔子之名云，認為「此言小人知善而弗為，攻維而無止」,「故曰不恒其德」。[79]帛書從君子與小人之別的觀點作論述，以小人知善卻不為，攻乎異端而不止；這樣的說法，可以與恒卦《象傳》所說「君子以立不易方」的奉行正道之君子本色相呼應。

帛書《二三子問》解釋坤卦六四「括囊，無咎無譽」，以孔子之名藉小人喻之，認為「此言箴小人之口也。小人多言多過，多事多患」,「而不可以言箴之。其猶括囊也，莫出莫入，故曰無咎無譽」。小人之言，往往害忠而誤國，讓國家有多禍患多事之憂。避免讓小人患事，最好是防杜其言語之致亂，想辦法讓小人緘而不語。相對於聖人君子，則「聖人之言也，德之首也。聖人之有口也，猶地之有川穀也，財用所剸（專）出也；猶山林陵澤也，衣食□□所剸（專）生也。聖人壹言，萬世用之。唯恐其不言也，有何箴焉」？[80]「括囊」之義，《象傳》強調「慎不害也」,《文言傳》認為「蓋言謹也」，而帛書所言尤詳，所述更為具體，指的是「慎言」，特別舉

---

[76] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 277。
[77] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 277。
[78] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 287。
[79] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 225。
[80] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 212。

小人與聖人作對比，特別要求要「箴小人之口」，渴望「德之首」的聖人之言，為萬世所用，故「唯恐其不言」。[81]

五、政治教化視域下以史解《易》之必然導向

孔門易學重視易學的政治教化功能，著重於政治的觀點理解《易》義。同時，《周易》的卦爻辭本身就存在著歷史的因子，如屯卦的「帝乙歸妹」，晉卦的「康侯用錫馬蕃庶」，處處滲透出歷史的痕跡，以史事詮解，也不失其情理。側重歷史政治的觀點，《易傳》已每有三代如文王之事略入《易》，可以視為以史釋《易》的先導，而歷代易學家每多運用有關史事者，成為合理必然的理解，尤其宋代易學家進一步廣用史事，並成為其義理觀的重要養料與特色。這種以史釋《易》的觀點，並非如宋代易學家的後出者之專利，代表孔門易學的《易傳》已見斑斑，而出土的帛書《易傳》，更能彰顯以史釋《易》的釋《易》取向。最典型的例子，即帛書《繆和》之說。

帛書《繆和》一開始，繆和問「《周易》曰：困，亨，貞，大人吉，無咎。有言不信」，說明何以能夠得吉，何以是「有言不信」，孔子回答並舉歷史人物故事進行說明，云：

> ……是故湯□□王，文王拘于牖裏，秦繆公困于殽，齊桓公辱于長勺，越王勾踐困于會稽，晉文君困于驪氏，……夫困之為達也，……故《易》曰：困，亨，貞，大人吉，無咎，有言不信，此之謂也。[82]

這段話與《說苑》所載相近。[83]主要以商湯、文王、秦穆公、齊桓公等古事來說明處於困厄之時，如何能擺脫困境獲得亨通吉慶之道，能夠堅貞守正，突破困境，唯有自己能為之，甚麼言語也都未必能為人所信。

---

[81] 對坤卦六四之解釋，《象傳》僅簡要指出「括囊无咎，慎不害也」，並沒有作具體的說明。《文言傳》則認為「天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。《易》曰：括囊，无咎，无譽。蓋言謹也」。強調天地閉塞之時，賢人隱遁，此時更當謹言慎行。相對於帛書《二三子問》，對象的表述概念則不同，否定小人之言，要箴小人之口，而期待聖人多言，以壹其言而利國利民。

[82] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 279。

[83] 《繆和》所載此一段話，與《說苑．雜言》所記相近。其云：「吾聞人君不困不成王，列士不困不成行。昔者湯困於呂，文王困於羑里，秦穆公困於殽，齊桓困於長勺，勾踐困於會稽，晉文困於驪氏。夫困之為道，從寒之及暖，暖之及寒也，惟賢者獨知而難言之也。《易》曰：困亨貞，大人吉，无咎，有言不信。聖人所與人難言信也。」

《繆和》接著又舉禹之史事來說明謙卦九三「勞謙，君子有終，吉」之義，由於此段文字多有損佚，故僅舉其片段云：

> 禹□其四肢，若其思□，至于手足胼胝，顏色□□□□……能□細，故上能而果□□下□號聖君，亦可謂終矣，吉孰大焉？[84]

此段話，以禹之事，強調勞而能謙以得吉之道，並似又對不能「勞」不能「謙」進行批評。

《繆和》又舉歷史明君以說明豐卦九四「豐其蔀，日中見斗；遇其夷主，吉」之義，其中片段云：

> 遇者，見也。見夷主者，其始夢（萌）兆而亟見之者也，其次秦穆公、荊莊、晉文、齊桓是也。[85]

以秦穆、荊莊、晉文、齊桓皆為夷主，「日中而鬥見，君將失其光」，[86]但是夷主之見，依然光明不失。

《繆和》又舉舜之得天下，說明謙卦初六「謙謙君子，用涉大川，吉」之義。以孔子之說為名，提到：

> 《謙》之初六，《謙》之《明夷》也。聖人不敢有位也，以有知為無知也，以有能為無能也，以有見為無見也，憧正無所設也。以使其下，所以治人情，牧群臣之偽也。

又言：

> 子曰：能下人若此，其吉也，不亦宜乎？舜取天下也，當此卦也。子曰：聰明睿知（智）守以愚，博聞強識守以□，□□□貴而守以卑，若此故能君人，非舜其孰能當之？[87]

這裡提到謙☷卦初六變而為明夷☷卦，由某卦之某卦的卦變說，在先秦的文獻中，除了《左傳》與《國語》提到的筮例所談到的卦變外，很少

[84] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 281。
[85] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 282。
[86] 參見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 282。
[87] 二段引文見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 290、291。

看到相關的卦變主張。舜貴而能下，以其謙德而「不敢有位」，不強作有知有能，居其下而治群臣，以此謙德而御臣者，唯舜能當之。

《繆和》又言復卦六二「休復，吉」之義，舉古之君臣言之：

> 子曰：君人者有大德于臣而不求其報，□則不□□要，晉、齊、宋之君是也。臣人者，有大德于□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□王子比乾、伍子□、□子隼是也。君人者有大德于臣而不求其報，□道也；臣者有德于人而不求其報，死道也。……其在《易》也，《複》之六二曰休複吉。[88]

君臣皆有大德之義，不求其報以合於道，如晉、齊、宋諸君，如王子比乾諸臣，君臣有德有道，合於「休復，吉」之義。

《繆和》又引湯出巡守的故事，以說明比卦九五的爻義，云：

> 湯出巡守，東北有火，曰：彼何火也？有司對曰：漁者也。湯遂□□□□子之祝曰：古者蛛蝥作網，今之人緣序。左者、右者，上者、下者，率突乎土者，皆來（離）乎吾網。湯曰：不可，我教子祝之曰：古者蛛蝥作網，今之人緣序。左者使左，右者使右，上者使上，下者使下，□□□□□□□□□。諸侯聞之曰：湯之德及禽獸魚矣！故供皮幣以進者四十有餘國。《易》卦其義曰：顯比，王用三毆（驅），失前禽，邑人不戒，吉，此之謂也。[89]

湯用三驅之事，典籍多有論述，如《呂氏春秋．異用》、《新序．雜事五》與《新書．論誠》皆有論及，與帛書《繆和》所述相近。商湯巡守東北看見火光，問何以有火，職司之官回答是漁船之火，商湯到了漁者之處，聽漁者說，古時蜘蛛作網，而我因之，左右的魚都入我網，商湯則說如此不可，我來教你，古時蜘蛛結網我因之而作，左邊來者向左邊張網，右邊來者向右邊張網，上下亦然，我只捕自己願入網者；諸侯聽了以後，都說商湯的德義連禽獸魚鱉都施及。結果有四十餘國都前來朝覲。由湯與漁人之事，強調古之王者的三驅之法，進一步說明比卦九五爻辭之義。

---

[88] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 296。

[89] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 300-301。

《繆和》又引魏文侯「過段乾木之閭而式」的史事，以說明益卦九五之義，云：

> 西人舉兵侵魏野而□□□□□□□□□□□而遂出見諸大夫，過段乾木之閭而式，其仆李義曰：義聞之，諸侯先財而後財，今吾君先身而後財，何也？文侯曰：段乾木富乎德，我富于財；段乾木富于義，我富于地。財不如德，地不如義。德而不吾為者也，義而不吾取者也，彼擇取而不我與者也，我求而弗得者也，若何我過而弗式也？西人聞之曰：我將伐無道也。今也文侯尊賢□□□□□兵□□□□□□□□□何何而要之，局而㝱之，獄獄吾君敬女，而西人告不足。《易》卦其義曰：有覆惠心，勿問元吉，有複惠我德也。[90]

有關史事又見《淮南子·修務》與《新序·雜事五》。此一史事，主要在說西方之人舉兵侵略魏國。某日魏文侯經過段干木家門，文侯手扶橫木以表示敬意，其僕人李義質疑說，我聽聞諸侯將財富看的比自身還重，但今君主卻先重人身而後財富，這是何由？文侯則認為段富有品德，而我豐有財富。並且認為別人想得到的卻非本人所想給的，而我要求的卻不能獲得。西方之人聽此言，強調他們想討伐的是无道昏君，而今魏文侯有尊重賢人之德。作者透過此一史事，強調益卦九五的辭義，更強化爻辭「惠我德」之涵意。

《繆和》又引吳王夫差攻荊之事，以說明謙卦上六之義，云：

> 吳王夫差攻當夏，[91]太子辰歸冰八管，君問左右，冰□□□□□□□□□□□□□，注冰江中上流，與士飲，其下流江水未加清而士人大悅，斯壘為三遂而出擊荊人，大敗之，襲其郢，居其君室，徒其祭器。察之，則從八管之冰始也。《易》卦其義曰：鳴謙，利用行師征國。[92]

此一史事，《左傳》與《史記》皆有述及，唯內容有所不同。夫差夏天攻楚，太子辰帶來八管之冰。將冰注入江中上流，同士兵共飲，江水並不

---

[90] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 301-302。

[91] 于豪亮先生認為「攻」下疑脫「楚」字（《文物》1984 年第 3 期）。轉引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 303。

[92] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 302-303。

清澈，但士兵卻能大悅。士兵列隊出擊楚軍，直入郢都，楚國大敗。仔細考察獲勝之主因，則在此八管之冰為致勝之源頭。藉由吳王與士兵共飲的「鳴謙」之德，以達「利用行師征國」之道。[93]

《繆和》又引越王勾踐「欲均荊方城之外」的史事，以說明睽卦上九之義，云：

> 越王勾踐即（既）已克吳，環周（舟）而欲均荊方城之外。荊王聞之，恐而欲予之。左史倚相曰：天下吳為強，以越踐吳，其銳者必盡，其餘不足□也。是知晉之不能以踐尊□，齊之不能逾鄒魯而與我爭于吳也，是恐而來觀我也。君曰：若何則可？左史倚相曰：請為長轂五百乘，以往分于吳地。君曰：諾。遂為長轂五百乘，以往分于吳地。其先君作□而不服者，請為君服之。曰旦。越王曰：天下吳為強，吾既踐吳，其餘不足以辱大國。士人請辭，又曰：人力所不至，周（舟）車所不達，請君服之。王謂大夫重□□□不退兵□□□□□不可。天下吳強，以我踐吳，吾銳者既盡，其餘不足用也，而吳眾又未可起也，請與之分于吳地。遂為之封于南巢至于北蘄，南北七百里，命之曰倚相之封。《易》卦其義曰：睽孤，見豕負途，載鬼一車，先張之弧，後說之壺，此之謂也。[94]

相關史事，見《韓非子．說林下》與《說苑．權謀》諸書，然內容多有所異。此一故事在於陳述越王勾踐既已克吳，即欲擴大勢力至楚國方城之外。楚王聞之驚懼，欲將予之，但大臣左史倚相則建議，此一戰役越國雖勝，但兩軍交戰，其精銳主力必當耗盡，所以請命率領五百乘兵車，與越共分吳地。楚王允諾同意。越王聞之，則同楚國分地。楚國得到南巢至北蘄七百里之地，楚王將此地稱作「倚相之封」。帛書作者以此一故事合於

---

[93] 劉向《列女傳》云：「子不聞越王勾踐之伐吳，客有獻醇酒一器，王使人注江之上流，使士卒飲其下流，味不及加美，而士卒戰自五也。」此勾踐討吳，以酒注江而與士卒共飲，激勵士氣。郭彧以此故事推斷吳王注江者當為「酒」，而非「冰」，尤其夏日不當有冰，以酒入江才合理。（見郭彧〈帛書《周易》以史解經芻議〉，《周易研究》，2007 年第 5 期，頁 55。）郭氏所推，有其理據，備供參酌。

[94] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 303-304。

睽卦上九爻辭之義，即認為勾踐「先張之弧」，虛張聲勢的拉滿弓箭，但最後也只能「後說（脫）之壺（弧）」，將吳地分給楚國。

《繆和》又引荊莊王欲代陳國的史事，以說明明夷卦六四爻辭之義，云：

> 荊莊王欲伐陳，使沈尹樹往觀之。沈尹樹返，至令曰：其城郭修，其倉實，其士好學，其婦人組疾，君曰：如是則陳不可伐也。城郭修，則其守固也；倉廩實，則人食足也；其士好學，必死上也；其婦組疾，其則足也，如是陳不可伐也。沈尹樹曰：彼若若君之言則可也，彼與君之言之異。城郭修，則人力竭矣；倉廩實，則□之人也；其士好學，則有外地者也；其婦組疾，則士祿不足食也，故曰陳可伐也。遂舉兵伐陳，克之。《易》卦其義曰：入于左腹，獲明夷之心，于出門廷。[95]

有關史見《呂氏春秋．似順》與《說苑．權媒》。故事在陳述楚莊王欲討伐陳國，派沈尹樹前行瞭解狀況。沈返回指出陳國修整城廓，充實倉廩，士人好學，婦人織藝佳，莊王認為以此觀之，陳國不可伐。但沈卻認為，修城則人力殫竭，士人好學則志在外，婦女以織藝維生，則男子普遍食祿不足，諸如種種跡象，則陳國必可伐之；果然克敵致勝。帛書以此故事闡釋明夷卦六四爻辭之義，以沈尹樹觀陳致實，合「入于左腹，獲明夷之心」之義。

《繆和》又引趙簡子欲伐衛之史事，以說明觀卦六四爻辭之義，云：

> 趙簡子欲伐衛，使史黑往睹之，期以三十日，六十日焉返。簡子大怒，以為有外志也。史黑曰：吾君殆乎大過矣。衛使蘧伯玉相，子路為浦（輔），孔子客焉，史子突焉，子贛出入于朝而莫之留也。此五人也，一治天下者也，而皆在衛□□□□□□□□有是心者，況□□而伐之乎？《易》卦其義曰：觀國之光，利用賓于王。《易》曰：童童（憧憧）往來，仁不達也；不克征，義不達也；其行塞，道不達也；不明晦，明不達也。□□□□□□□□□□□□□□善，義達矣；自邑告命，道達矣；觀國之光，明達矣。[96]

---

[95] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 305。

[96] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 306。所引之史事與《呂

趙簡子欲討伐衛國，派遣史黑前往察探，行程推估三十天，但六十天後史黑返回，趙簡子大怒，以為他有二心。史黑則說，君王差一點犯下大過，衛國以蘧伯玉為相，子路為輔臣，孔子為客，史子突出，子贛出入於朝堂，此五人皆為治天下之士。澄清君王誤會他有「外志」之心，也說明當前情況是否適合出兵。以史黑入衛「觀國之光」，藉此能夠「利用賓于王」。同時，以此「觀國之光」，而得「明達」之利。此一故事內容，舉孔子與其子弟而言，可以見其孔門後學的筆觸氛圍。

帛書《繆和》舉出這些具體的歷史故事，大多數的研究者，肯定不論是從內容或修辭的對比，《繆和》所記皆早於《呂氏春秋》乃至前漢諸作，並認為這些故事，應在戰國後期就已普遍流傳了。[97]透過這些歷史故事的運用，進行卦爻義之解析，使卦爻義獲得更為清楚明確的理解，這種參驗史事的釋《易》取向，在帛書《繆和》中已大量的採用。因此，這種釋《易》的特色，絕非如四庫館臣於《四庫全書總目提要》中所說至宋代李光、楊萬里才開啟此風，[98]回溯到帛書《繆和》的釋《易》取向，更足以作為參證史事之典範。

除了帛書《繆和》之外，其它諸作仍可看見援史入《易》的現象，如帛書《二三子問》在解釋鼎卦九四爻辭時，藉孔子之言，指出「昔者晉厲公路其國，蕪其地，出田七月不歸，民反諸雲夢，無車而獨行」，「饑不得食」，指出晉厲公出亡的饑餓狼狽之狀。[99]又如帛書《二三子問》解釋豐卦卦辭，舉「黃帝四輔，堯立三卿」，強調「日中而盛，用賢弗害，其亨亦宜」，故有德之君能夠用賢，則「勿憂」之害。[100]又如帛書《易之義》以孔子之

氏春秋．召類》、《說苑．光國》相近。

[97] 參見郭彧〈帛書《周易》以史解經芻議〉，《周易研究》，2007年第5期，頁57。

[98] 見《四庫書總目提要．易類》云：「漢儒言象數，去古未遠也。一變而為京、焦，入于禨祥；再變而為陳、邵，務窮造化。《易》遂不切于民用。王弼盡黜象數，說以老莊。一變而為胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而李光、楊萬里，又參證史事。《易》遂日啟論端。此兩派六宗，已互相攻駁。」四庫館臣分立六宗之別，並認為李光、楊萬里開啟參證史事之風，建立以史釋《易》的特色。

[99] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁209。于豪亮先生以晉厲公出亡之事，與《左傳》所記不合，又《國語．吳語》記載楚靈王不君，三軍叛亂而出亡，有以三日不食，故認為《二三子問》誤將楚靈王記為晉厲公。（見《文物》，1984年第3期）唯並無確切論據，仍以原說為主。

[100] 參見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁228。有關「黃帝四輔，堯立三卿」之說，《禮記．文王世子》有其官制之說，黃老帛書《十六經．果童》亦有「黃帝問四輔」之言，又《文子．自然》亦有堯帝治天下，以「舜為司徒，契為司馬，禹為司空」之說。

名，指出乾卦的六爻，為「六剛能方，湯武之德也」，[101]展現出如湯武般的君主之剛健正直的品德。《易之義》又以孔子之名，說明《易》之作用，以商周之政治實況來談，提到「殷之無道，周之盛德也」，期待為政者，能夠本諸《易》道，以因應不同的時勢，使能「恐以守功，敬以承事，知（智）以避患」，而「文王之危知」，[102]體察《易》道，甚至創制《易》道。

帛書多以三代之事對比，尤其多言文王與商紂，帛書《要》又言「文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而避咎，然後《易》始興也」；[103]《易》書之作，在於本仁德之心，於不得志時，退而智慮以成，以待商紂無道敗亡，行《易》道於天下；本於《易》之天道、地道與人道，盡稱陰陽柔剛之律，盡稱倫常之先後，廣大悉備，萬物順成。[104]

六、治馭臣民的謙下之德

謙和與人，本為人生應存之德性，以謙待人，才能促進人我的和諧關係；作為領導者，作為一國之君，除了應具體作為一位領袖人物的基本能力外，同樣應有謙下之德，才能深得人心。這樣的觀點，在儒家的政治思想中，也特別的凸顯出來。尤其當面對以濃烈的政治觀去理解《周易》時，《周易》原本內蘊謙損的元素更被開展引現，謙德尤是顯發。

儒家的經典論述者，闡釋政治思想，尤其是三代時期的治御之道，總是兼攝謙德，或不離引《易》論說，例如《韓詩外傳》記載成王封伯禽於魯，周公訓誡伯禽不可以驕而失天下之士，云：

> 吾聞德行寬裕，守之以恭者榮；土地廣大，守之以儉者安；祿位尊盛，守之以卑者貴；人眾兵強，守之以畏者勝；聰明睿智，守之以愚者善；博聞強記，守之以淺者智。夫此六者，皆謙德也。夫貴為天子，富有四海，由此德也。不謙而失天下，亡其身者，桀紂是也，可不慎歟！故《易》有一道，大足以守天下，中足以守其國家，近足以守其身，謙之謂也。夫天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。是以衣成則必缺袵，宮成則必缺隅，屋成則

[101] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 249。
[102] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 251。
[103] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。
[104] 參見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 272。

必加拙，示不成者，天道然也。《易》曰：「謙，亨，君子有終，吉。」《詩》曰：「湯降不遲，聖敬日躋。」誡之哉！其無以魯國驕士也。[105]

德行寬裕、土地廣大、祿位尊盛、人眾兵強、聰明睿智、博聞強記，能夠得其尊榮、安保、顯貴、壯勝、美善、廣智者，皆因能夠守其恭謹、儉約、卑下、警畏，以及愚淺之需，也就是能夠執其謙德而行。故貴為一國之君，能得天下四海，則在此德，也就是必須躬守謙卦之旨。此一謙德固為周公所誦，卻本為《周易》所有，所以為述《易》者所重。《彖傳》提到「謙」所以能「亨」，以「天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可逾，『君子』之終也」。[106]天地鬼神，本諸謙德而運化，人道亦主好謙而得以亨順吉慶，這正是孔門《易傳》所重視的思想。

今本《易傳》每每論及謙德，《繫傳》即有以孔子之言對謙卦之解釋，指出「勞而不伐，有功而不德，厚之至也，語以其功下人者也。德言盛，禮言恭。謙也者，致恭以存其位者也」。[107]君子之進退，皆以公益守正作為考量，謙卑自牧，不爭求個人利益；唯有謹身致恭，以謙德為尚，才能永保其位，才能居正不衰。謙德乃人生之常道，為成敗之重要準則，本為《周易》中的重要哲理之一，非道家老子柔弱之謙道所獨專，孔門儒學《易》說亦重此說，以謙為德，非但是立身行事之法要，更是聖人君王之道。

帛書《二三子問》舉孔子對謙卦卦辭之解釋，指出「吉，謙也；凶，驕也。天亂驕而成謙，地僻驕而實謙，鬼神禍〔驕而〕福謙，人惡驕而好謙」。[108]同於謙卦《彖傳》針對天道、地道、鬼神與人道來論「謙」，其「福謙」與「好謙」之說與《彖傳》同。謙與不謙（驕）直接影響了事物的吉凶，「謙」成為判定好壞的重要依據，也是成為君子人的美好德性。類似的概念，帛書《繆和》也作了更為詳細的論述，以孔子之名指出：

---

[105] 見《韓詩外傳》。引自韓嬰撰、許維遹校釋《韓詩外傳集釋》，卷三，北京：中華書局，2005 年 11 月 2 版，頁 117-118。

[106] 見《彖辭傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之一，台北：大安出版社，2008 年 2 月 1 版 4 刷，頁 84。

[107] 見《繫辭上傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之三，頁 241。

[108] 見帛書《二三子問》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 222。

> 天道毀盈而益謙，地道銷盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙者，一物而四益者也；盈者，一物而四損者也。故聖君以為豐茬，是以盛盈。使祭服忽，屋成加苫，宮成枬隅，謙之道也，君子貴之，故曰謙，亨，君子有終。[109]

同樣強調孔子從天、地、鬼神與人道等四方面來論述謙德，不斷指出聖人君子必須以謙道為貴，並且申說謙道的重要性，又認為「聖人不敢有位也，以有知為無知也，以有能為無能也，以有見為無見也，憧焉無所設也。以使其下，所以治人情，牧群臣之偽也」；謙下無位、無知、無能、無見之性，作為掌握人情與群臣之為的要術。同時以坤順之質，認為「君子之所以折其身者」，「是以能既致天下之人而有之」，本於「下之為」的謙順之道。是以王天下者，往往必以卑守謙德而能之，故「夫君人者，以德下其人，人以死力報之」；「聖君卑體屈貇以舒孫（遜），以下其人，能至天下之人而有之」。[110]如此，則治國馭臣無不亨通。古之聖人君子，最具有此一謙德者，舜帝最能當之，《繆和》以孔子之名，認為舜以其「聰明睿知（智）守以愚，博聞強識守以□，□□□貴而守以卑」，[111]君人之道必以謙德，雖聰明多聞，雖高居尊貴，仍當以下守之。這樣的理解或認識，孔門相關的文獻亦有類似的觀點，例如《荀子．宥坐》中的孔子謙道思想，就是一個典型的例子，指出「孔子喟然而嘆曰：吁！惡有滿而不覆者哉！子路曰：敢問持滿有道乎？孔子曰：聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂挹而損之之道也」。[112]直指孔子認為聖君者，當有聰明聖智而本諸謙讓之德的重要性，效法天道好下、地道安卑的天地自然的本質，天下百姓自然效力，四海自然歸心。

保有謙德，則能退捨不爭，除了可以保其身外，更能執守正道，以其卑而能下，謙遜守道，謙下則可以得眾，可以自牧自足，也就可以委以國事，不貪取，盡其職，惠施百姓，無往而不得其宜。然而，此一謙德本為

---

[109] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 293。

[110] 括弧相關引文，見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 290-293。

[111] 見帛書《繆和》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 291。「博聞強識守以□」，其缺漏之字，疑當為「讓」，《禮記．曲禮上》云「博聞強識而讓」，即有謙遜之義。

[112] 見《荀子．宥坐》。引自王先謙《荀子集解》，卷二十，北京：中華書局《諸子集成》本，1996 年 2 月北京 1 版 9 刷，頁 341。另外，《孔子家語．三恕》亦有類似之記載。

《易經》所固有，以謙德作為治國之法，尤其又攝馭臣之術的見解，似與老子或黃老思想高度貼近，不免有被歸類入道的可能性。然而，研究者仍認為，儒家本重政治教化的認識觀點，以《易經》本有以謙道帶入治國的理解，本是合理的可能存在，且帛書諸篇或許孔門後學身處戰國後期黃老之學高漲的時代，或多或少彼此相互會通，加重了對謙道觀點的論述比重，但仍不失其為孔門後學的易學認識。

七、剛柔相濟的合德理想

陰陽作為易學系統建立的兩個最基本的元素，兩個對立而統一的概念，歷來有以乾坤來表徵，並且可以類推為健順為剛柔，尤其剛柔更能反映出陰陽之性，並且早在《易傳》時期，這樣的思想主張已然普遍成熟，不論是《繫傳》、《彖傳》、《象傳》、《文言傳》、《說卦傳》或《雜卦傳》皆可看見有關的立論，如《說卦傳》與《雜卦傳》都強調乾剛坤柔的基本質性，並且反映在卦爻之中，成為表述卦爻的基本認識。《易傳》每每提到以柔乘剛、志剛、剛中、柔中、剛柔當位的諸多概念，成為卦爻內在關係的重要內涵，透過剛柔之性，推定陰陽變化之道，所以《繫傳》有所謂的「剛柔相推，變在其中矣」，「剛柔相推而生變化」，八卦的形成，也在「剛柔相摩」的變化中證成，[113]即六爻的相互推摩而成，故《說卦傳》云「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義」；[114]除了以爻之變言剛柔外，也將陰陽與之道德作密切的聯繫在一起。《繫辭下傳》並且提到「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三（才）〔材〕而兩之，故六；六者，非它也，三（才）〔材〕之道也。道有變動，故曰爻」；[115]道之變動以爻，其變動是藉由剛柔的相互推定，並與天道、地道與人道的三才之道作聯繫。這樣的概念，《說卦傳》同樣認為「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章」。[116]《易傳》這種以陰陽、剛柔聯結三才之道，帶引出自然的規律與人倫之常則，成為《易傳》時代孔門易學的認識觀點。這樣的理解，發展到了宋代，學者每每以仁義道德來含括，例如程頤

---

[113] 括弧諸引文，見《繫辭上傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之三，頁 233。
[114] 見《說卦傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之四，頁 267。
[115] 見《繫辭下傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之三，頁 263。
[116] 見《說卦傳》。引自朱熹《周易本義》，卷之四，頁 268。

即認為「陰陽、剛柔、仁義只是此一箇道理」，[117]到了南宋朱震，也進一步作具體的論述，朱震指出「變化者，動爻也，六爻之動，三極之道也」，六爻之動確立天地之道，也賦予人事之定理，三才包含著陰陽、柔剛與仁義之質，認為「陰陽也，而謂之天；仁義也，而謂之人；剛柔也，而謂之地」；[118]以天道見陰陽、人道見仁義、地道見柔剛，將三才結合陰陽、柔剛與仁義而立說，並賦予柔剛之性即氣化之性，也是覆載萬物的由此地道所圓成的萬有之性，更是太虛的本有之性。這種以德論剛柔的觀點，為《易傳》主張的擴申，更為理學高度發展時期的宋代易學家的普遍說法。但是，以剛柔凸顯德義、凸顯人倫道德內涵的，並不是宋儒的專利，也非宋儒才有如此的質性，帛書《易傳》同樣關注德義之昭顯。

帛書《易傳》諸篇對「剛柔」的理解，基本上與今本《易傳》的內容相近，然而「帛書《易傳》對『剛柔』的基本理解和把握又有其自身的特點」，「帛書《易傳》突出『德義』的基本視域，其解釋《周易》以闡發其中的『德義』為首要的目標和傾向」，[119]相對於今本《易傳》，帛書《易傳》更關注把握剛柔之義以闡發德義的內涵，而這種剛柔下的德義觀，除了具了道德意涵的概念外，同時也包括卦爻之德、卦爻的剛柔常道，尤其表現在爻位、爻性的範疇。

舉帛書《易之義》為例，開宗明義即云陰陽剛柔，指出：

> 子曰：《易》之義唯陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛無柔，是謂大剛，此天之義也。……六柔無剛，此地之義也。[120]

《易》道陰陽，以陰陽構成《易》之大義，並藉由六爻的剛柔之性，聯結出各種不同的時義或範疇。天以六剛純陽、地以六柔純陰以見其義，天地剛柔分立，自然之大義分判；天地之義由剛柔而開顯。《易之義》又云：

> 是故立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁

---

[117] 見程顥、程頤撰《二程集．河南程氏遺書》，卷一，台北：里仁書局，1982 年 3 月初版，頁 6。

[118] 見朱震《周易集傳》，卷八，台北：台灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》本第 11 冊，1986 年 3 月初版，頁 463-464。

[119] 見徐強〈今、帛本《易傳》「剛柔」解《易》的詮釋學考察〉，《周易研究》，2009 年第 1 期，頁 32。

[120] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 233。

> 與義。兼三財（才）兩之，六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六畫而為章也。[121]

這段話與《說卦傳》同，強調「陰陽」、「柔剛」與「仁義」合為三才之道，宇宙自然的變化之道，即陰陽的變化，也是柔剛之性，反映在人倫日用之中，則為仁義道德之義，有其自然適性之道，而能在人倫之中圓和暢達，《易之義》特別以「德」為名。因此，此言雖與《說卦傳》同，但聯結前後之說，重視柔剛之「德」，則為《說卦傳》所無。

柔剛之德，主要反映在剛柔相濟的方面，《易之義》云：

> 子曰：萬物之義，不剛則不能動，不動則無功，恒動而弗中則□，此剛之失也。不柔則不靜，不靜則不安，久靜不動則沈，此柔之失也。[122]

肯定萬物以剛為動，不動則無功，但久動不能適中，也就是沒有柔順相濟，則為剛動之失。同樣的，柔以靜為性，不柔則不能靜，不能靜就不能安處，但久靜不動則沈寂不生，此即柔靜之失。剛柔相濟，萬物才能得以安順而多功，此即合宜的剛柔之德。《易之義》進一步引卦爻說明，認為「《乾》之亢龍，《壯》之觸藩，《句》（姤）之離角，《鼎》之折足，《豐》之虛盈，五繇者，剛之失也，動而不能靜者也」；[123]這些卦爻皆因剛動而不能以柔靜相濟，而有「亢龍」、「觸藩」的情形發生。另外，「《坤》之牝馬，《小畜》之密雲，《句》（姤）之躑躅，《漸》之孕婦，《屯》之泣血，五繇者，陰之失也，靜而不能動者也」；[124]柔靜不能以剛動相濟，以致有「牝馬」、「密雲」等負面現象。當解釋乾卦九二時，特別肯定此一爻性具有德義，明白指出「見龍在田者也，德也」，[125]並引孔子之說，認為是「君子之德也。君子齊明好道，日自見以待用也。見用則動，不見用則靜」，[126]剛柔動靜有宜，則合君子之德。

---

[121] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 243。
[122] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 246。「則□」，廖名春補作「則亡」。
[123] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 246。原本多有異體字，趙先生皆依今本作修定，今據用。
[124] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 246。
[125] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 249。
[126] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 252。

剛柔動靜之宜，以見安順危亡之境，並以此作為合於德義與否的重要標的。「天之義剛健動發而不息」，但「無柔救之，不死必亡」；「地之義柔弱沈靜不動」，但「無剛〔救〕之，則窮賤遺亡」。唯有「柔而不狂（枉），然後文而能勝也；剛而不折，然后武而能安也」；[127]柔而不過致枉，剛而不過致折，即柔而以剛，剛而以柔，使之不枉不折，從而能勝能安。對於乾坤二者的至德表現，強調「《坤》之至德，柔而反于方；《乾》之至德，剛而能讓」，[128]坤以柔順而能返於正直，而乾以剛健而能遜退，剛柔相濟為用，彼此相互配合，以展現其至德之性。因此，《易之義》著重於以剛柔之性論述《易》義的特性，並將剛柔之性與德義相涉，特別重視剛柔相濟以體現德義、合乎德義。此外，帛書《要》也重視德義之說，對於剛柔之性，也強調彼此相因相濟的概念，提到「《易》剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不忘（妄），　𢕟人為而去詐」，[129]剛而能懼，以柔相因，柔而知剛，以剛相濟，愚人不妄為，而「𢕟人」能去偽詐，此皆剛柔相濟之道。這種剛柔相濟的德義理解，與今本《易傳》對剛柔相推的認識，存在著明顯的差異。

八、結論

《四庫全書總目提要》指出「聖人覺世牖民，大抵因事以寓教，《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史，而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書，推天道以明人事者也」。認為聖人立《易》論《易》，以《易》行教化之功，寓於卜筮之中，藉以推見天道以明人事之臧否；雖然《易》以卜筮展現其原始思維原始性格，但其內在因子卻可擴延開闡天道、人事之理，也就是其機械性的卜筮或象數內涵，蘊生著義理的思想。這種義理思想的蘊生，早在先秦孔門易學中就已開展，而且呈現出一種著重於政治教化的解《易》性格取向，並且透過帛書《易傳》的出土得以進一步的顯發與證實。

帛書《易傳》透顯出以孔子為代表的傳統儒家的教化性格，推明孔子之言，重視儒家道統，標明德義思想，以儒家先王之政為範式，以聖人君子為理想，以史鑑陳述《易》義為重，反映出一種特殊時代的易學理解的

---

[127] 二括弧引文，見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 246-247。
[128] 見帛書《易之義》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 249。
[129] 見帛書《要》，引自趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，頁 269。

學術傾向，特別是對政治倫常教化的關注與期待，形成最具原色的儒學本色的釋《易》取向；作為處在易學史的前端階段，由帛書《易傳》予以澄清顯耀，也彌補了先秦易學、尤其是孔門所代表的易學之不足，讓研究者確切明白在漢代象數之學高漲的前期，確是義理之學飛揚的階段，突破卜筮迷信的狹隘視野，走向關懷現實政治社會的高度自覺之理性化理解。

帛書《周易》弱化卜筮的活動與功能，著重於德義的優位，肯定德義效法天地之道而為人倫常道的規律性或價值性內涵，確定《周易》具有指引人們走向渾然化境的理想情調，尤其是發揮教化的作用，從建立人我關係、穩定社會秩序、促進政治和諧的指引內涵上，提高《周易》的功能與價值。

帛書《易傳》重視謙下卑守之德，小則可以之修心保身，大則可以委國馭眾，施惠天下。這種謙德為《周易》所固有，由孔門易學予以開顯，秉持謙德為治國之法，非外鑠於老子道家，不宜範定為以道釋《易》，它本來就是孔門易學在孔子時期或孔子之後的某一階段之原色，帛書《易傳》予以證成。

帛書著重剛柔相濟的認識，表示出其解釋《易》義的特色，與《易傳》的「剛柔相推而生變化」的變化觀，二者在這方面的理解視域，有明顯的不同與轉化，帛書尤其著重於相濟併合、調和互補的規律之關注，具體而言，也就是提出政治教化的理念，以及對理想政治的期待。

參考書目

王化平《帛書《易傳》研究》，四川：巴蜀書社，2007 年 11 月 1 版 1 刷。

邢文《帛書周易研究》，北京：人民出版社，1997 年 11 月 1 版 1 刷。

李學勤《走出疑古時代》，遼寧：遼寧大學出版社，1994 年 3 月 1 版 1 刷。

李學勤《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001 年 9 月 1 版 2 刷。

吳前衡《《傳》前易學》，湖北：湖北人民出版社，2008 年 1 月 1 版 1 刷。

張立文《帛書周易注譯》，鄭州：中州古籍出版社，2008 年 1 月 1 版 1 刷，頁 34。

趙建偉《出土簡帛《周易》疏證》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2000 年元月初版。
廖名春《帛書《易傳》初探》，台北：文史哲出版社，1998 年 11 月初版。
鄭吉雄主編《周易經傳文獻新詮》，台北：國立台灣大學出版中心，2010 年 1 月初版。
鄧球柏《帛書周易校釋》，長沙：湖南人民出版社，2002 年初版。
劉大鈞《今、帛、竹書《周易》綜考》，上海：上海古籍出版社，2005 年 8 月 1 版 1 刷。
韓仲民《帛書說略》，北京：北京師範大學出版社，1992 年 10 月 1 版 1 刷。
丁四新〈帛書《繆和》略論〉，《鄖陽師範高等專科學校學報》，第 22 卷第 1 期，2002 年 2 月，頁 135-140。
宋立林《孔子「易教」思想研究》，曲阜師範大學歷史學研究所碩士論文，2006 年 4 月。
林忠軍〈從帛書《易傳》看孔子易學解釋及其轉向〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），第 44 卷第 3 期，2007 年 5 月，頁 86-91。
徐強〈今、帛本《易傳》「剛柔」解《易》的詮釋學考察〉，《周易研究》，2009 年第 1 期（總第 93 期），頁 27-38。
郭彧〈帛書《周易》以史解經芻議〉，《周易研究》，2007 年第 5 期，頁 53-58。
郭沂〈帛書《要》篇考釋〉，《周易研究》，2004 年第 4 期（總第 66 期），頁 36-56。
陳來〈帛書易傳與先秦儒家易學之分派〉，《孔子研究》，1999 年第 4 期，頁 24-31。
陳來〈馬王堆帛書《易傳》的政治思想－以《繆和》《昭力》二篇之義為中心〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），第 45 卷第 2 期，2008 年 3 月，頁 32-40。
張克賓《帛本《易傳》詮釋理路論要》，山東大學中國哲學研究所碩士論文，2007 年 3 月。
張克賓〈由占筮到德義的創造性詮釋——帛書《要》篇「夫子老而好《易》」章發微〉，《社會科學戰線》，2008 年第 3 期，頁 47-52。
鄧立光〈從帛書《易傳》析述孔子晚年的學術思想〉，《周易研究》，2000 年第 3 期（總第 45 期），頁 11-20。

劉震《帛書《易傳》卦爻辭研究》，山東大學中國哲學研究所博士論文，2007 年 4 月。

劉震〈帛書《昭力》易學觀初探〉，《周易研究》，2007 年第 2 期（總第 82 期），頁 19-23。

上博六〈莊王既成〉、〈申公臣靈王〉補釋

黃麗娟*

摘要

〈莊王既成〉、〈申公臣靈王〉二文雖已經過多位學者進行詮釋，迭有創見，然而各家釋文不乏意見相左，歧異甚大的狀況。例如：「既成亡鐸」一句，或釋既成亡斁之鐘，或釋既城雩婁，或釋無敵天下；「四與五之間」一句，或釋易經卦爻，或釋四代五代之間；不一而足。不惟釋意歧異頗劇，簡文主旨亦大相異趣，或問大鐘幾代可保，或論無敵境界可否長久。本文針對以下七項條目進行討論，希望能夠經由字形、字音、字義的校釋與傳世文獻的比對，釐清簡文文句原來論述的真貌：一、既成亡鏤、果城亡鏤。二、以時四叜之賫[illegible]。三、載之塼車，四舿以逾。四、不是申公，而是陳公。五、陳公子皇囚皇頡。六、臣將或致焉。七、不以晨欽亯。

關鍵字：莊王既成、申公臣靈王、上博六、楚莊王、楚靈王

一、前言

〈莊王既成〉、〈申公臣靈王〉二文雖已經過多位學者進行詮釋，迭有創見，然而各家釋文不乏意見相左，歧異甚大的狀況。不惟釋意歧異頗劇，簡文主旨亦大相異趣。本文針對以下七項條目依序進行討論，希望能夠經由字形、字音、字義的校釋與傳世文獻的比對，釐清簡文文句原來論述的真貌：一、既成亡鏤、果城亡鏤。二、以時四叜之賫[illegible]。三、載之塼車，四舿以逾。四、不是申公，而是陳公。五、陳公子皇囚皇頡。六、臣將或致焉。七、不以晨欽亯。

---

* 國立臺灣師範大學國文所博士，現任國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

二、〈莊公既成〉補釋

（一）既成亡鍥、果城亡鍥

1.鍥乃鐸字異構：

簡一正面第六字「▉」从金臭聲，依形可隸定作「鍥」，依義則可隸定作「鐸（定・鐸）」。配合前一字「亡」，「亡鐸」典籍好作「無射（定・鐸）」，鐘之別名，金文習見。[1]西周南宮乎鐘銘「作大林協鐘，茲名曰無射」，《國語・周語下》：「周景王將鑄無射，而為之大林。」[2]「無射」，鐘律專名，十二律呂之六曰無射[3]。曾侯乙編鐘 287.4b 號銘文「無鐸（▉）之宮」、287.6b 號銘文「無鐸（▉）之宮」、289.5b 號銘文「無鐸（▉）之宮」、349.3b 號銘文「無鐸（▉）之宮」，「無鐸」讀作「無射」，皆是鐘律專名用例。伶州鳩答周景王曰「無射」命名之由乃在「所以宣布哲人之令德，示民軌儀」，則與儀封人所謂「天將以夫子為木鐸」之意略同，「射」可以讀作「鐸」，謂「大鈴」也，所以宣教警眾，司馬所執，文事以木，武事用金。[4]「鐸（▉）」字象鈴下有懸舌之形，裂舌之形譌變从辛「▉」。簡文「▉」从金臭聲，聲符「臭（▉）」上由下矢，與戰國楚系銅銘無鐸鼎「斁」字作「▉」下方寫法一致，無鐸鼎銘「無鐸之　鼎」，此處「無鐸」與樂律無關，用作器主之名，讀作「無斁」[5]，取意殆自「無厭」[6]。嘗試

---

[1] 李學勤〈讀上博簡《莊王既成》兩章筆記〉，孔子 2000 網站（http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3212），2007 年 7 月 16 日。

[2] 《國語・周語下・王將鑄無射而為之大林》：「（周景王）二十三年，王將鑄無射，而為之大林。單穆公曰：『不可。作重幣以絕民資，又鑄大鐘以鮮其繼。若積聚既喪，又鮮其繼，生何以殖？且夫鐘不過以動聲，若無射有林，耳弗及也。夫鐘聲以為耳也，耳所不及，非鐘聲也。』」周左丘明撰 吳韋昭注，《國語》（濟南：齊魯書社，1998），頁 59。

[3] 《國語・周語下・王問律於伶州鳩》：「王（景王）將鑄無射，問律於伶州鳩。對曰：『律所以立均出度也。古之神瞽考之中聲而量之以制，度律均鐘，百官軌儀，紀之以三，平之以六，成於十二，天之道也。夫六，中之色也。故名之曰黃鐘，所以宣養六氣、九德也。由是第之，……六曰無射，所以宣布哲人之令德，示民軌儀也。』周左丘明撰 吳韋昭注，《國語》（濟南：齊魯書社，1998），頁 63。

[4] 《說文・金部》「鐸」字下段注曰：「軍法所用金鈴金舌謂之金鐸，施令時所用金鈴木舌謂之木鐸。」漢許慎撰　清段玉裁注，《說文解字注》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1991），頁 716。

[5] 何琳儀，《戰國古文字典》（北京：中華書局，1998），頁 554。

[6] 《周南・葛覃》：「為絺為綌，服之無斁。」《鄭箋》：「斁，厭也。無厭倦，是其性貞專。」《十三經注疏・2 詩經》（台北：藝文印書館，1989），頁 31。

比較楚系「睪」形的「」、「」、「」、「」、「」、「」六種寫法，字體上方有从目、从白、从由之異，字體下方或有从幸、从矢之異，字下或見繁加又形、廾形之異，正與戰國文字「睪」字異體現象相符，一如下表所列：

	齊系	**晉系**	**楚系**
字體上方从白			
		中山王嚳壺	無鐸鼎
字體上方从由			
	璽彙 0098	侯馬 156.20	上博六莊王既成；陶彙 3.736
字體上方从目			
	陳肪簋蓋	中山王嚳壺	曾侯乙編鐘

其中嚳壺銘文「不臭」讀作「不斁」，「斁郾吉金」讀作「擇燕吉金」[7]。齊璽「臭郲大夫」，「臭」讀作「繹」，借作地名，魯國鄒縣北有繹山[8]。陳器「擇吉金」，「擇」訓選擇。侯馬盟書「繹之於皇君之所」，謂再祭於皇君晉公之宗廟，「繹」是又祭專名[9]。經由以上諸例可知，字上不論从白、从由、从目，字下不論从幸、从矢，辭例皆與後世文獻作「睪」者同。曾侯乙編鐘樂律專名「無鐸」之「鐸」在偏旁上更可寫作「」、「」、「」、「」等等諸多變化，足證「臭」字即是楚系「睪」字寫法，「」、「」、「」「」、「」、「」皆是其字異構。

[7] 張守中，《中山王　器文字編》（北京：中華書局，1991），頁 74。

[8] 《左傳・文公十三年》：「正義曰邾都本在鄒縣，鄒縣北有繹山，徙都於彼山旁，山旁當有舊邑，故曰繹。」《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 333。

[9] 山西省文物工作委員會編，《侯馬盟書》（北京：文物出版社，1976），頁 39。

2.鏌非錍字異構：

王輝謂「[illegible]」字从金从矢卑省聲，乃「錍（幫・支）」字異構，讀作「比（幫・脂）」，「亡比」義近「無敵」，「無可與比」義近「無可匹敵」[10]。今觀戰國時期从卑之字如「[illegible]」（包山 121）、「[illegible]」（包山 85）、「[illegible]」（包山 96）、「[illegible]」（侯馬 156.1）、「[illegible]」（侯馬 105.1），晉楚二系皆無省聲之例，而且「卑」字从又持扇為婢之意亦與《方言》所謂「箭鏃其廣長而薄鐮者謂之錍」[11]者相距甚遠，「[illegible]」字非是「錍」字異構。其實「鏌（[illegible]）」字上古聲在定紐、韻在鐸部，與「敵（定・錫）」字雙聲，韻可旁轉相通。即使不將簡文「亡鐸（鏌）」釋作「鐘鎛」樂器或者「亡射」樂律，亦可通假釋作「無敵」。

3.亡鏌非是雩婁：

或有學者讀「既城亡鏌」作「既城雩婁」，謂在雩婁築城。[12]並舉《史記・吳太伯世家》:「十一年，楚伐吳，至雩婁。」[13]之事以證楚國曾伐「雩婁」。雩婁本即吳邑，楚國也的確伐過吳邑雩婁兩次。第一次在楚康王十三年，魯襄公二十六年（B.C.546）:「楚子、秦人侵吳及雩婁，聞吳有備而還。」楚國既是有備而還，則此時雩婁尚屬吳邑。杜預注曰:「雩婁，今屬安豐郡。」[14]漢高祖首置安豐縣，曹魏代漢之後改屬盧江郡，黃初二年改置安豐郡，此即杜預所稱，今在安徽霍邱。

楚國第二次伐雩婁，事在餘昧七年[15]，楚靈王三年，魯昭公五年（B.C.537）。〈吳太公世家〉:「十年，楚靈王會諸侯而以伐吳之朱方，以誅齊慶封。吳亦攻楚，取三邑而去。十一年，楚伐吳至雩婁。十二年，楚復

---

[10] 王輝〈上博楚竹書（六）讀記〉，中國古文字研究會　吉林大學古文字研究室編《古文字研究》第 27 輯（北京：中華書局，2008），頁 468。

[11] 漢揚雄撰 周祖謨校箋，《方言校箋》（北京：中華書局，2004），頁 57。

[12] 周鳳五〈上博六《莊王既成》、《申公臣靈王》、《平王問鄭壽》、《平王與王子木》新探〉，《第二屆傳統中國研究國際學術討論會論文集》（上海：上海社會科學院傳統中國研究中心，2007），頁 58。

[13] 漢司馬遷撰　宋裴駰集解　唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1959），頁 1460。

[14] 《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 632。

[15] 司馬貞曰：「《春秋經・襄二十五年》：『吳子遏卒。二十九年，閽殺吳子餘祭。昭十五年，吳子夷未卒。是餘祭在位四年，餘昧在位十七年。系家倒錯二王之年。』漢司馬遷撰　宋裴駰集解　唐司馬貞索隱　唐張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1959），頁 1758。

來伐，次於乾谿，楚師敗走。」《左傳》對此役的記載見於昭公五年：「是行也，吳早設備，楚無功而還，以蹶由歸。楚子懼吳，使沈尹射待命于巢，薳啟疆待命于雩婁，禮也。」[16]《史記》、《左傳》二書並無明言雩婁何時由吳入楚，惟〈吳太公世家〉文後服虔注曰：「雩婁，楚之東邑。」沈尹射、薳啟疆可以待命吳邑，可以補證此時二邑由吳入楚，成為楚邑。[17]

楚王世系自莊王以下是「莊王（B.C.613-591）－共王（B.C.590-560）－康王（B.C.559-545）－郟敖（B.C.544-541）－靈王（B.C.540-529）」，而楚伐雩婁之事一在康王，一在靈王，時間上應與莊王無涉。簡文「莊王既城亡鐸」、「吾既果成亡鐸」，「亡（明・魚）、鐸（定・鐸）」雖即在音理上與「雩（匣・魚）、婁（來・侯）」可通，但是築城雩婁之事既與莊王之世無涉，「亡鐸」便不宜在此讀作「雩婁」，還是回歸到「亡鐸（鐸）」在典籍中較為常見的「無鐸」、「無射」鐘鎛專名為妥。

西周晚期，兮仲鐘銘「兮仲乍大林鐘，其用追孝于皇考、己伯」、𠭯鐘鐘銘「𠭯乍寶鐘，用追孝于己伯，用享大宗，用樂好賓」，此謂鑄鐘乃為宗廟祭祀，祭享追孝。春秋時期，嘉賓鐘銘「用樂嘉賓父兄，大夫倗友」、敬事天王鐘銘「敬事天王，至于父兄，𠂤樂君子」、王子嬰次鐘銘「自作龢鐘，永用宴喜」，此謂鑄鐘乃為宴饗嘉賓父兄、大夫倗友。簡文「虐（吾）既果城（成）亡鐸（鐸），𠂤共（供）萅秋之祟（嘗），𠂤時（峙）[18]四哭（鄰）之賁（犒）」，「祟（嘗）」謂祭享[19]，「賁（犒）」謂宴饗，凡此所述，皆與上引鐘銘鑄鐘目的相符。

---

[16] 《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 749。

[17] 《左傳・昭公二十四年》：「經：吳滅巢。傳二十四年……楚子為舟師以略吳疆。沈尹戌曰：『此行也，楚必亡邑。不撫人而勞之，吳不動而速之。』吳人踵楚，邊人不備，遂滅巢及鐘離乃還也。」是則巢邑在昭公五年（B.C.537）由吳入楚，昭公二十四年（B.C.518）再度由楚入吳。《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 886。

[18] 周鳳五謂「簡文从口寺聲，當讀為庤。《詩・周頌・臣工》：『庤乃錢鎛。』毛傳：『庤，具也。』」今觀《爾雅・釋詁下》：「供、峙、共，具也。」又《爾雅・釋言》：「主、持、辦，具也。」又《尚書・費誓》：「魯人三郊三遂，峙乃楨榦。」正義曰：「峙，具也。」是則「庤」、「峙」、「持」三個从「寺」得聲之字典籍均可釋「具」，字下郭樸注曰：「皆謂備具。」是故簡文「　」字或可讀作「庤」、「峙」、「持」，但是皆是「備具」之意。《十三經注疏・8 爾雅》（台北：藝文印書館，1989），頁 26、53。《十三經注疏・1 尚書》（台北：藝文印書館，1989），頁 313。

[19] 《爾雅・釋天》：「春祭曰祠，夏祭曰礿，秋祭曰嘗，冬祭曰蒸。」郭樸注：「祠之言食，新菜可汋，嘗新穀，進品物。」《十三經注疏・8 爾雅》（台北：藝文印書館，1989），頁 99。

（二）以時四畧之賷

1.賷（　）字即是犒字異構

第一簡簡文曰：「虗既果城亡鍭，㠯共萺秋之祟，㠯時四畧之賷」，末字「　」下从貝上从高，原釋者陳佩芬隸定作「賷」，但是讀作「賞」字，簡文「㠯時四畧之賷」釋作「以侍四鄰之賞」。[20]何有祖讀作「犒」，謂以酒食財物慰勞[21]。李學勤亦隸定作「賷」，但是讀作「徼」，釋作「邊塞」。[22]周鳳五以為字「从貝高聲，讀作犒」，釋作「犒賞」。[23]

《說文》謂「高，崇也，象臺觀高之形」[24]。高字甲文作「　」（甲編2132）、「　」（甲編2311），前為象形，後者加口聲為形聲。包山楚簡高字作「　」（包山237）、「　」（包山241），已見省減上部階梯橫畫，正與簡文「　」字上部「　」形寫法一致。簡文字體上半部的右下角「　」有一墨漬，可能是口聲筆畫之所浸染，字形中段猶可見到墨漬筆畫向兩側沿展之形作「　」，尤其左側尚有斜撇，可證字體中段所从乃是「高（　）」字中段的「冂」形寫法，而非从楚簡的「卩（　）」形寫法。

《說文》另有「槁（　）」字，許慎謂「木枯也。」字下段注曰：「凡潤其枯槀曰槀，如慰其勞苦曰勞，以膏潤物曰膏。《尚書》:『槀飫』、《周禮》〈槀人〉、〈小行人〉:『若國師役，則令槀禬之。』義皆如是。鄭司農以漢字通之，於〈槀人〉曰:『槀讀為犒師之犒，主飲食者，故謂之犒。於〈小行人〉曰:『槀當為犒，謂犒師也。』蓋漢時盛行犒字，故大鄭以今字易古字，此漢人釋經之法也。《左傳》、《國語》皆有犒字。《左傳》服注曰:『以師枯槀，故饋之飲食。』韋注《國語》曰:『犒，勞也。』計《左》、《國》皆本作槀，今本作犒者，亦漢人所改。』[25]是則「槀」、「犒」古今字，凡

---

[20] 馬承源主編　上海博物館藏，《戰國楚竹書【六】》（上海：上海古籍出版社，2007），頁244。

[21] 何有祖〈讀《上博六》劄記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=596），2007年7月9日。

[22] 李學勤〈讀上博簡《莊王既成》兩章筆記〉，孔子2000網站（http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3212），2007年7月16日。

[23] 周鳳五〈上博六《莊王既成》、《申公臣靈王》、《平王問鄭壽》、《平王與王子木》新探〉，《第二屆傳統中國研究國際學術討論會論文集》（上海：上海社會科學院傳統中國研究中心，2007），頁59。

[24] 漢許慎撰　清段玉裁注，《說文解字注》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1991），頁230。

[25] 漢許慎撰　清段玉裁注，《說文解字注》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1991），

潤一切之枯曰「稾」，潤師之枯以飲食則謂「犒」。簡文「賫（ ）」字从貝高聲，从貝有「賚賜」之義，潤功臣之枯以錢貝即謂「賫」。以聲求之，則與「稾」、「犒」同義，若以古今序列，則為「稾－賫－犒」。

2.「賫（ ）」字是命字繁構：

蘇建州謂「 」字乃是「賫」字異構，並舉包山楚簡「賫（ ）」（包山 92）字為例，謂字从命（明・耕）得聲之故，可以通作同為重唇音之「賓」（幫・真）。[26]沈培贊成此說，並謂「蘇文已正確釋出『賓』字，惜其未指出其後之字即是『客』字。其字輪廓尚存，應不難辨認。」[27]。

然而包山楚簡「賫（ ）」（包山 92）字从貝命聲，簡文謂「九月戊申之日，鄗陲午之里人藍訟登賫尹之里人苛鐛，邑其棨其子丹，而得之於鐛之室。」「賫」讀作「令」，簡文「賫尹之里人」即是「令尹所居之里的里民」。「賫」字此處用例與戰國楚簡其他「命（ ）」、「敛（ ）」字相符，例如：「㓞敛（ ）叀宜命（ ）之於王大子」（包山 2）、「女命（ ）大莫囂屈昜為命（ ）」（包山 7）、「命（ ）尹」（曾侯 63）、「命（ ）尹」（曾侯 202），「㓞敛」即是「㓞邑之令」、「女命」則是「郊邑之令」、「命之於王大子」謂「為王大子所任命」、「大莫囂屈昜為命」則謂「大莫囂屈昜任郊邑之令」、「命尹」即謂「令尹」，「命」、「敛」皆可讀作「令」。尤其包山簡「敛尹」與曾侯乙楚簡「命尹」皆可讀作楚職官名「令尹」，益可證明包山簡文「賫」字可以視作「令」、「命」二字繁構，貝形繁加並無特殊意涵。再者，仔細觀察楚簡从命得聲諸字的通假字例，多與「命」、「名」、「令」、「領」通讀，並無見到可讀作「賓」者。是以，雖然「命（明・耕）」、「賓（幫・真）」二字在音理上可以通轉，在無文獻通假字例的輔證下，卻不宜率爾定之通讀為妥。何況，「賫（ ）」、「賫（ ）」實為二字，將「賫（ ）」視作「賫（ ）」已為誤識，再將「賫」讀作「賓」則脫離簡文原意愈遠。

頁 254。

[26] 蘇建洲〈初讀《上博（六）》〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=636），2007 年 7 月 19 日。

[27] 沈培〈《上博（六）》字詞淺釋（七則）〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=642），2007 年 7 月 20 日。

3.「賓（[glyph]）」字寫法與「賮（[glyph]）」字迥異

賓字甲文作「[glyph]」（合 9522）、「[glyph]」（合 1248）、「[glyph]」（合 27386）、「[glyph]」（合 22845）、「[glyph]」（合 1248），从止朝宀會家中有外來之客，从[glyph]从[glyph]从[glyph]从[glyph]之意相差無多，皆謂人在室中迎客。[28] [glyph]、[glyph]皆為「元（[glyph]）」字異構，在賓字之中與卩、女部件義近，有時並列出現，在金文中卻逐漸取代了卩形、女形，成為「賓」字固定的寫法：「[glyph]」（保卣）、「[glyph]」（嘉賓鐘），惟見配兒鉤鑃「[glyph]」字从卩、仲幾父簋「[glyph]」字下貝形譌作口形、伯賓父簋「[glyph]」字下貝形譌作鼎形[29]，是較為特殊的寫法。王國維謂字下「易从止為从貝者，乃後起之字，古者賓客至必有物以贈之，其贈之之事謂之賓，故其字从貝，其義即禮經之儐字。」[30]換句話說，从止朝宀的「[glyph]」才是由外至內「賓客字」的本字，从貝贈客的「[glyph]」則是贈物之禮「儐禮字」的本字。仲幾父簋銘文「仲幾父史幾使于者侯、者監，用氒賓（[glyph]）乍丁寶簋」，「氒賓」讀作「厥儐」，「賓」字正釋「所贈之禮」的「儐禮」之意，字下之「口」應由「儐禮」意所增之「貝」形譌變，而非與「賮（[glyph]）」字所从之「口」形有任何關聯。[31]

今將楚簡賓字寫法列如下表所示：

楚簡賓字寫法	从元形	从万（丏）形（元省形）	从人形	省元形	省貝形
字例	[glyph]	[glyph]	[glyph]	[glyph]	[glyph]
出處	新蔡零 224	郭店性自 66	新蔡甲一 23	郭店老甲 19	郭店語三 55
字例	[glyph]				[glyph]
出處	上博容成 13				郭店語一 88

---

[28] 徐中舒，《甲骨文字典》（重慶：四川辭書出版社，1994），703 頁。

[29] 《金文形義通解》：「金文宀下之人形或譌作[glyph]，所从之貝或譌為鼎，或譌為口。」張世超　孫凌安　金國泰　馬如森　合編，《金文形義通解》（京都：中文出版社，1996），頁 1568。

[30] 王國維，《觀堂集林》（北京，中華書局：1959），頁 44。

[31] 〈莊王既成二題〉：「包山簡 92 的[glyph]字，在[glyph]旁與貝旁之間，有個值得重視的口旁，賓字添加口旁的現象在金文中早已出現過，如仲幾父簋，字形作[glyph]，文例為『仲幾父使幾使于諸侯、諸監，用厥賓』，[glyph]此處應是『賓』字無疑，可知包山簡賓字加口旁應是其來有自。」高佑仁〈莊王既成二題〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站（http://www.guwenzi.com/srcshow.asp?src_id=1013），2009 年 12 月 12 日。

綜上所列，與金文字形相較，字下貝形或有省者，字上元形或有省作万形者，或有元形全省者，要皆字上必从「」形。〈莊王既成〉簡文「賣（）」字上方所从「」形明顯為「高（）」字上方的寫法，而非「賓（）」字、「賨（）」字上方的「」形。況且，「」字中段左側尚存一筆「高（）」字左側的斜撇，此亦「賓（）」字、「賨（）」二字之所無。是以，無論「」字中部「」形的筆畫是否譌似「卩（）」形，都只能視作从「高（）」之字的異構，無法逕行讀作「賓」字。[32]而且「賨（）」（包山 92）字「」形下方有一橫筆作「」形，亦與「賣（）」字上方所从「」形明顯不同，凡此疑慮皆難視「賣（）」、「賓（）」為同字，亦難視「賣（）」、「賨（）」為同字。

4.「」字不一定是「痞」字：

簡文「㠯時四𡟰之賣」句後有一字作「」，字形殘泐磨損過甚，不易辨識。然而自從「賣（）」、「賓（）」、「賨（）」三字是否可以通讀或視作同字的議題提出之後，「」字可否因為上字而順釋作「痞」，通讀作「客」的議論亦隨之而興。沈培與復旦大學出土文獻與古文字研究中心讀書會均贊成此說，並謂「其後之字即是『客』字。其字輪廓尚存，應不難辨認。」[33]蔣文《上海博物館藏戰國楚竹書（六）文字編》一書已將「賣（）」字隸定作「賨」，將「」字隸定作「痞」字編入書中，儼成定論。[34]然而此論均建立在把簡文「賣（）」字讀作「賓（）」字的假設之上，換而言之，如果上字的「賣（）」與「賓（）」、「賨（）」實為三字，三者之間不可通讀，則「」字是否可以隸作「痞」字則大有疑問。

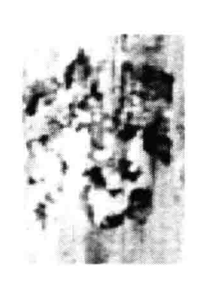
---

[32] 〈莊王既成二題〉：「而我們所要討論的、，則應該與金文从卩旁寫法的相繫聯，金文的（賓）到了楚簡，圓點的部分拉長，並且與上半的宀結合，這就是（包山簡 92「賓」字所从）字寫法的來源。……若從賓字演變的系統脈絡來看，我認為它承襲金文的可能性會更高，但這都不妨礙我們直接把、釋作賓的結論。」高佑仁〈莊王既成二題〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站（http://www.guwenzi.com/srcshow.asp?src_id=1013），2009 年 12 月 12 日。

[33] 沈培〈《上博（六）》字詞淺釋（七則）〉，武漢大學簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=642），2007 年 7 月 20 日。

[34] 蔣文，《上海博物館藏戰國楚竹書（六）文字編》（上海：復旦大學中文系碩士論文，2008），頁 114、125。

簡文「」字上方左側有兩撇斜向左下的筆畫，上方右側亦見兩撇斜向右下的筆畫，字體下方猶可見到口形，口形上方則見兩點墨漬，字體左側猶可見到一筆豎畫，其餘點畫均已殘泐模糊，難以辨識。為求討論方便，現將原字放大於下，以供檢視：



若將字體殘存特徵放諸戰國楚簡，可以找到形體類似的有下列諸字：

（1）客：「」（包山 129）、「」（包山 157）、「」（郭店老甲 9）。

（2）尚：「」（上博六景 2）、「」（包山 226）、「」（上博二子羔 12）。

（3）向：「」（郭店魯穆 3）、「」（郭店老乙 18）、「」（郭店語四 11）。

（4）昔：「」（郭店緇衣 37）、「」（上博二昔者 1）、「」（上博二容成 49）。

（5）索：「」（郭店老甲 2）、「」（郭店緇衣 29）。

（6）備：「」（上博六慎 5）、「」（上博六鄭壽 5）。

綜上所列，「索」、「備」二字以其下部形體不似，應該可以排除。「向」字的字體上方只見左右各一斜撇，不符簡文左右各二斜撇現象，故亦排除。其餘「尚」、「昔」二字，在形體上皆可符合殘存筆畫的需求。倘若在字體左側置放「彳」形或是「人」形形符，則可隸作「倘」、「徜」、「借」、「徣」。此四字與「傛」字同樣不見於戰國楚簡，倘若以聲求之，「倘」、「徜」可以「尚」聲通假作「賞（）」（郭店性自 52），「借」、「徣」可以「昔」聲通假作「散（）」（中山王礜壺）、「散（）」（上博五三德 6）[35]。若與上字

[35] 《古文字通假釋例》:「昔（鐸・心）讀為措（鐸・清），疊韻、心清旁紐：馬王堆帛書老子《甲本・德經》:『虎无所昔其蚤。』通行本昔作措。又帛書《十六經・姓爭》:『昔刑不當』。」王輝 撰，《古文字通假釋例》（台北：藝文印書館，1993），頁 328。《上博六・三德》:「建五官弗　，是謂反逆。」「　」讀作「措」，安置，舉措之義。

「賣（[illegible]）」字合釋，「賣（[illegible]）賞（[illegible]）」即謂「犒賞」，「賣（[illegible]）散（[illegible]）」則謂「犒賞之舉措」，「[illegible]」字不一定必須隸作「㝉」，讀作「客」。疑則存疑，闕則從闕。「[illegible]」字既有殘泐過度的問題，討論其為何字的當下，即應避免過於武斷的結論，而將可能的答案涵括於內。

（三）載之塼車㠯上虗，毀四舦以逾虗

1.四舦而非四舿：

第三簡倒數第二字作「[illegible]」，原釋者陳佩芬釋「舿，舸之異文。」[36]並引《方言》:「南楚江湘，凡船大者謂之舸。」、《廣雅・釋水》:「舸，舟也。」為證。[37]董珊讀「[illegible]」作「航」，謂字與鄂君啟舟節銘「屯三舟為一『[illegible]』」之「[illegible]」字讀法相同，「併舟」之意。[38]劉洪濤舉楚簡中「蔡（[illegible]）」形與「犮」形在偏旁中寫法容易混同之例為證，以為簡文「[illegible]」字應隸定作「舦」，贊成讀作有「舟行」、「併舟」之意[39]的「航」字。[40]

該字簡文二見，一作「[illegible]」，一作「[illegible]」，二字所从聲符「[illegible]」、「[illegible]」，不僅與「夸」、「犮」二字寫法有相似之處，亦與「求」、「蔡」二字形似，為求比較方便，現將楚系从「夸」、从「犮」、从「求」、从「蔡（[illegible]）」諸字附列四表於下，以便討論：

[36] 此字于省吾所釋:「舿（[illegible]）即舸之異文，以聲言之，从夸聲與从可聲並屬淺喉，以韻言之，舿屬魚部，舸屬歌部，二部古通。《方言》:『南楚江湘，凡船大者謂之舸。』節文作舿，从夸聲，夸从于聲，《方言》作舸，从可聲。古从于與从可聲之字多含有大義，說詳王念孫〈釋大〉。」于省吾〈鄂君啟節考釋〉，中國社會科學院考古研究所《考古》（北京：考古雜誌社，1963 年第 8 期）。

[37] 馬承源主編 上海博物館藏，《戰國楚竹書〔六〕》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 245。

[38] 董珊〈讀上博六雜記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=603），2007 年 7 月 10 日。

[39] 〈讀上博六雜記〉:「《方言》卷九：『舟，自關而西謂之舟，自關而東或謂之舟，或謂之航。』郭璞《音義》:『航，行伍。』可見，航既為兩船相併之稱，再轉為量詞，指三舟為一組，是容易理解的詞義引申。」董珊〈讀上博六雜記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=603），2007 年 7 月 10 日。

[40] 劉洪濤〈釋上博竹書《莊王既成》的航字〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=641），2007 年 7 月 20 日。

（1）从夸諸字：

隸定	陓	誇	陓	舿
字形				
出處	包山 86	包山 85	上博五 三德 10	鄂君啟舟節

（2）从尨諸字：

隸定	尨			[尸尨]		[尸尨]
字形						
出處	秦家嘴 13.2	新蔡甲 3.204	上博三 亙先 11	新蔡甲 1.25	仰天湖 遣策	郭店窮達 3

（3）从求諸字：

隸定	求		梂		裘	
字形						
出處	郭店成 之 1	上博二從 政甲 18	郭店五 行 41	上博一詩 論 12.11	曾侯乙 127	曾侯乙 22

（4）从蔡（　）諸字：

隸定	鄒（[大阝]）				鈦		綵（紎）
字形							
出處	包山 203	包山 240	包山 214	鄂君 車節	曾侯乙 25	曾侯乙 69	上博三彭祖 8

綜上所列，可以看出：

（1）「夸」（魚部）字从大于聲，故字上从大下从于，楚簡所从之「夸」在「于」聲豎筆中段多加一短橫飾筆作「　」、「　」、「　」、「　」。鄂君啟舟節「　」字分明从「夸」聲而作，應當隸定作「舿」字，銘文「屯三舟為一舿，五十舿，歲　返」，「舿（溪・魚）」、「舸（溪・歌）」聲則同紐，韻則歌魚可以旁轉相通，「舿」讀作「舸」，以《方言》「船大者謂之舸」釋之即可，「舿」就是「大

船」，銘文已有「屯三舟」（屯釋作聚）之語在前，「艕」字不必讀作具有「併舟」之意的「航」字亦可具有「併舟」之意。

（2）「尨」（東部）字从犬加上三撇長毛之形，楚簡所从之「尨」在「犬」形上部的交叉筆畫為其特徵，右上或突出其耳形而加點作「」，或不加點作「」，要則長毛之撇加在右側，或二撇作「」，或三撇作「」。〈恆先〉簡文「」字下半譌成楚簡「身（）」形寫法，應是特例。

（3）「求」（幽部）字本象多足蟲之形，故其字所从足形多以對稱筆畫出現作「」、「」，楚簡或在字下多加短橫飾筆作「」，但是左右筆畫還是均衡出現。郭店〈五行〉「梂（）」字與上博〈孔子詩論〉「梂（）」字相較，可知郭店「」字寫法中足形筆畫左右不均衡的筆畫，應是特例。

（4）「蔡（犮）」（月部）字从大，在尾側有下垂倒毛之形，字从大得聲，故多與月部字通借。蔡大師鼎、蔡侯申鼎「犮」字作「」、「」，均从大而作、从大得聲，均讀作「蔡」。楚簡「蔡（犮）」形或循金文形體上从大下从毛垂之形作「」、「」，但是確實也出現了與「尨（）」形上方交叉筆畫相似的寫法作「」，或出現與「尨（）形中段左側的斜撇相似的筆畫作「」，或出現字上所从大形譌變的筆畫作「」、「」，但是「蔡（犮）」字下方究竟从毛垂之形而作，是以字體雖然變異較多，字下仍見左右均衡的兩筆橫畫，鄂君啟車節「」字所从「」聲，字下所从毛垂之形左右筆畫不均衡，應是特例。

〈莊王既成〉簡文「」、「」二字所从聲符「」、「」，字體上方筆畫呈交叉之形作「（）」，與「尨（）」、「蔡（）」二字相同，下方筆畫則與「求（）」、「蔡（）」二字相同，有左右均衡的兩筆橫畫。聲符「」、「」形體變異的狀況與包山楚簡「鄵（犮阝）」字相同：「」（包山 200）、「」（包山 248）、「」（包山 206）。[41]簡文「」、「」二字實為「从舟、蔡（犮）」的形聲字，依形可隸作「舦」，依義可隸作「艜」，上古聲韻在清紐月部。

---

[41] 何有祖〈讀上博六劄記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=596），2007 年 7 月 9 日。

劉洪濤舉出《璽彙》中舊釋作「尨」的「」(0373)、「」(0407)、「」(1150)三字，以為「尨」字亦有與「蔡（）」字形體有相混的狀況，因此主張將簡文「」、「」二字隸作「舟尨」，讀作「航」，意取「併舟」。[42]問題是上列「」、「」、「」三字果真是「尨」字嗎？

第三字「」(1150)上方从大，下方从下垂倒毛之形，分明是金文「蔡（）」字寫法，應隸作「太」，讀作「蔡」。第二字「」(0407)上方所从類「去（）」，但是若將第二字與第三字上方形體互校「」、「」，仍可看出是同一「大」形的寫法，金文「蔡（）」字慣將上方「大」形右筆先向左偏斜至左下再捺向右下，第二字「」(0407)仍應隸作「太」，讀作「蔡」。《璽彙》0407、1150兩方私璽應該改隸作「王太」、「石太」，而非「王尨」、「石尨」。第一字「」(0373)上方筆畫不見「尨（）」、「太（）」二字上方的「」形特徵，恐字非「尨」非「太」，而是「象（）」或「彔（）」字[43]。《璽彙》5423錄有單字璽「祿（）」字，所从「彔（）」聲寫法即與上述第一字「」(0373)寫法近似，是以《璽彙》0373私璽亦應改隸作「王彔」，而非「王尨」。「」(0373)、「」(0407)、「」(1150)依序實為「彔」、「太」、「太」三字，既非「尨」字，簡文「」字自然不必要隸作「舟尨」字。

綜上所論，簡文「」、「」二字實則「从舟、蔡（太）」而作，依形隸定作「舦」。簡文「載之塼車㠯上虖，殹四舦以逾虖」，「四舦（清・月）」可以讀作「四舿（溪・魚）」，舿是舸字異文，「四舿」亦可讀作「四舸（溪・歌）」，舟之數既有四，則與鄂君啟舟節銘「屯三舟為一舿」情況相類，「」字不必讀作「併舟」意的「航」字亦可具有「併舟」之意。

2.載之塼車㠯上虖，殹四舦以逾虖

簡三「載之塼（）車」，原釋者陳佩芬讀「塼車」作「傳車」，謂「驛站馬車」。李學勤以為「專車」乃《國語・魯語下》：「吳伐越，墮會

[42] 劉洪濤〈釋上博竹書《莊王既成》的航字〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=641），2007年7月20日。

[43] 「象」、「彔」前取豕之變體，後取井上轆轤，二字取象不同，古文字卻有相混類化的現象：《汗簡》錄有「彔」字二體，分作「」、「」。後者下半部寫法與（1）楚簡「象（）」（仰天遣策）字、（2）《古文四聲韻》「象（）」字、（3）《古文四聲韻》「豫（）」字所从「象（）」聲下半部寫法相同，是其相混類化之證。

稽，獲骨焉，節專車」之「專車」，讀作「擅車」[44]，謂「佔滿全車」。原釋者謂此句為「乘坐驛站馬車以上」，李學勤謂「專車以上指晉國，四舸以逾指吳國，後吳人果侵楚入郢」。

（1）後之人幾可保之乃問無射之鐘可保幾代

楚莊王（B.C.613-591）即位第三年（B.C.611）伐庸，第八年（B.C.606）發陸渾之戎，觀兵周疆，問周九鼎。同年夏天伐鄭，第十一年（B.C.603）取成而還。第十三年（B.C.601）伐舒，定盟吳、越。同年伐陳，第十四年（B.C.600）伐鄭，第十六年（B.C.598）結盟陳、鄭，同年伐宋，冬天伐陳，原欲置陳為縣，後又復陳為國。第十七年（B.C.597）再度伐鄭，與晉交戰於邲。楚勝晉軍，再滅蕭國，又伐宋國，圍宋九月之後，與宋媾合，莊王自此稱霸。如果第一簡簡文「莊王既成亡鐸」、「吾既果城亡鐸」中「亡鐸」讀作「無敵」，則殆指此時（B.C.597）。如果「亡鐸」讀作「無鐸」、「無射」等鐘鎛專名，則莊王一鳴驚人之後的二十年間（B.C.611-591）皆有可能。總而言之，沈尹子莖回答莊王「四與五之間」之語，四與五有可能是四與五人，亦即四或五代之後。但不可能指四或五年，因為莊王之世，吳國未盛，楚、吳之間並無戰事。吳國既弱，自然不太可能成為楚莊王與沈尹子莖對話之中的假想敵。李學勤所言「專車以上指晉國，四舸以逾指吳國」，可能不甚符合當時楚國與吳國之間的強弱差距。「蠻夷屬於楚者，吳盡取之，是以始大，通吳于上國」[45]，吳國始大在楚共王（B.C.590-560）年間，而莊王之後的第四代與第五代是平王（B.C.528-516）與昭王（B.C.515-489）。自共王而至昭王，吳、楚爭戰頻繁，李學勤所謂「後吳人果侵楚入郢」殆指伍員率吳師伐楚攻郢，昭王出亡之事，然而此役昭王未死，郢都其後又復，楚國既然未亡，就不合前文莊王所問「後之人幾可（何）保之」之語。

是以「後之人幾可（何）保之」，也許問的並不是在莊王之後還有多少位繼承者可以保住王位，因為莊王之後楚王世系直至哀王仍有十七世在位，其間楚都郢城歷經三次遷都、四次陷落[46]，皆非沈尹子莖「四與五之

[44] 《國語》韋昭注：「骨一節，其長專車。專，擅也。」吳曾祺《國語韋解補證》：「專車，滿一車。」《文選·郭璞 江賦》：「紫蚢如渠，洪蚶專車。」李善注引賈逵曰：「專，滿也。」周左丘明撰 吳韋昭注《國語》（上海：上海師範大學古籍整理組校點，1978），頁 213。

[45] 《十三經注疏·6 左傳·成公七年》（台北：藝文印書館，1989），頁 444。

[46] 楚昭王十年，吳人五戰入郢，昭王出郢奔鄖入隨。十一年，昭王歸郢；十二年，吳復攻楚，取番；昭王遂恐，去郢徙都；此間入郢、出郢、歸郢、去郢，皆謂紀南城。

間」的答語所可比擬。比對楚史，「後之人幾可（何）保之」較有可能發問的面向為：在我之後還有幾代子孫可以保有我所鑄的無射之鐘呢？[47]

楚莊王既鑄大林龢鐘，茲名無射，可備春秋之祀，可具四鄰之犒，於是語問沈尹子莖：如此無射龢鐘後世子孫幾代可保？莊王－共王－康王－郟敖－靈王－平王－昭王，四代至平王，五代至昭王，沈尹子莖所答「四與五之間」，殆謂昭王之世的吳師伐郢之役。《新書・耳痺》:「提邦以伐楚，五戰而五勝，伏兵數十萬，城郢之門，執高庫之兵，傷五臟之實，毀十龍之鐘，撻平王之墓。」[48]《淮南子・泰族訓》:「闔閭伐楚，五戰入郢，燒高府之粟，破九龍之鐘，鞭荊平王之墓，舍昭王之宮。」[49]簡文所問殆指二書所載「毀十龍之鐘」、「破九龍之鐘」之事，莊王所鑄無射之鐘五世之後至於此役而毀。不僅前扣簡文「亡鍥」讀作「無射」鐘鎛專名的釋讀，亦可與下文「四舿以逾」的史實相互聯結。

（2）四舿以逾應指吳師乘舟攻郢

《左傳・定公四年》傳曰:「冬，蔡侯、吳子、唐侯伐楚，舍舟于淮汭，自豫章與楚夾漢。左司馬戌謂子常曰：子沿漢而與之上下，我悉方城外以毀其舟。」[50]吳軍置舟淮汭，沿著漢水與楚軍夾峙，顯然是以水路入楚。其後令尹子常濟漢而陳，自小別至于大別，然後柏舉，然後清發，五戰及郢。大別、小別，山在漢水之側，漢水、清發，皆為水名，五戰之中四戰皆在水畔[51]，可知吳軍攻郢主以水路。不惟吳軍主以水路入楚，楚王奔鄖

昭王所還鄀都，史稱鄢郢，楚頃襄王二十一年白起攻取鄢郢，設為南郡，楚都徙陳，亦稱陳郢。楚考烈王二十二年徙都壽春，亦命曰郢。《水經・沔水注》:「故城鄢郢之舊都，秦以為縣，漢惠帝三年，改曰宜城。」、「沔水又經鄀縣故城南，古鄀子之國也。縣北有大城，楚昭王為吳所迫，自紀郢徙都之，即所謂鄢、鄀、盧、羅之地也，秦以為縣。」北魏酈道元《水經注・卷28沔水注》（長春：時代文藝出版社，2001），頁220、221。此條注釋所論亦見拙著〈湖南新出楚璽補釋二則〉，《出土文獻研究視野與方法》第一輯（台北：政大中文系，2009），頁205。

[47] 〈讀《上博楚竹書六》記〉:「頗疑『四與五之間』類似孔子『祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣』的講法。另外，考慮到此篇簡文在撰寫體例與方式上與《左傳》的設預言手法類似，這裏可能已經暗示了自莊王以後四世，即昭王時，楚將有大禍。沈尹此語，恐怕就是預言莊王以後，不過四、五代就不能守宗廟之重器。」凡國棟〈讀《上博楚竹書六》記〉，曲阜師範大學孔子文化學院中華孔子網（http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=2122），2007年7月9日。

[48] 漢賈誼撰　閻振益　鐘夏校注，《新書校注》（北京：中華書局，2000），頁269。

[49] 漢劉安撰　何寧校注，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁1416。

[50] 《十三經注疏・6左傳・定公四年》（台北：藝文印書館，1989），頁950。

[51] 孔穎達疏:「大別，山名，觸山迴南入江如彼文。大別在江北，小別當近之，小別當

亦以水路。昭王避吳西走，先行涉睢，再行濟江，入于雲夢大澤，然後奔隨，入鄖。

莊王第二問「女（如）四與五之間，載之塼車昌上虐，殹四舦以逾虐」，語句、語意皆是銜接上個問句而下。上句若問無射之鐘可保幾代，則下句「載之塼車昌上」、「四舦以逾」自然是問敵人為誰、由何而至。校諸楚史，沈尹子莖所答「四舦以逾」即謂日後敵軍將會乘舟攻郢。《左傳》記錄戰事常以預示之言，譬諸蹇叔哭師不惟預說其子生死、秦師驕態、殽役之敗、收骨之地，禍福之期，無不言中。是故范寧評曰：「《左氏》豔而富，其失也巫。」若以「巫」字驗諸〈莊王既成〉簡文，為文旨趣可以略得。

三、〈申公臣靈王〉補釋

（一）不是申公，而是陳公

簡文「戠（）於朸述，申（）公子皇（）䜭（）皇子。王子回（圍）敓之，申公爭之。」各家釋文大相異趣，約可歸類如下：

1.「」字隸作「皇」，下字「」隸作「䜭」，隸第二句簡文作「申公子皇䜭皇子」，讀作「申公子皇首皇子」，謂申公乃第一皇子，故敢與王子圍爭王位。[52]

2.隸第二句簡文作「申公子皇䜭皇子」，讀作「申公子皇止皇頡」，謂申公俘獲鄭將皇頡。據《左傳・襄公二十六年》所載，俘獲鄭將皇頡的楚將乃是穿封戌而非申公，對此則曰「傳聞異辭」。[53]

3.隸第二句簡文作「申公子亹䜭皇子」，讀作「申公子亹載皇駒」，謂申公子亹選擇皇駒套上車軛。[54]

在大別之東也，何則子常從小別與吳戰退而至大別，明其自東而漸西也。傳曰吳既與楚夾漢，然後楚乃濟漢而陳，自小別而至大別，然則二別近漢之名。」又杜預注：「清發，水名。」《十三經注疏・6左傳・定公四年》（台北：藝文印書館，1989），頁951。

[52] 馬承源主編 上海博物館藏，《戰國楚竹書〔六〕》（上海：上海古籍出版社，2004），頁247。

[53] 李學勤〈讀上博簡《莊王既成》兩章筆記〉，孔子2000網站（http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3212），2007年7月16日。

[54] 周鳳五〈上博六《莊王既成》、《申公臣靈王》、《平王問鄭壽》、《平王與王子木》新探〉，《第二屆傳統中國研究國際學術討論會論文集》（上海：上海社會科學院傳統中國研究中心，2007），頁61。

4.隸第二句簡文作「申公子皇訾皇子」，讀作「陳公子皇囚皇頡」，謂「子皇似為穿封戌之字」，皇子則鄭將皇頡。[55]

各家多述魯襄公二十六年（B.C.547）史事，而所取重點不同。《傳》載楚康王（B.C.559-545）十三年楚秦聯軍侵吳，以吳有備遂侵鄭，守城麇的鄭將即為皇頡。穿封戌囚皇頡，公子圍與之爭之，以伯州犁上下其手故，穿封戌怒抽戈以逐王子圍，王子圍其後即位則為楚靈王（B.C.540-529）。其後魯昭公八年（B.C.534）十一月，楚靈王滅陳，使穿封戌為陳公，曰城麇之役不諂。穿封戌封為陳公之後「侍飲酒於王，王曰：『城麇之役，女知寡人之及此，女其辟寡人乎？』對曰：『若知君之及此，臣必致死禮以息楚。』」

若以上述楚靈王與穿封戌之對話檢校簡文，約可尋出上引諸說若干疑點：

1.若簡文之「申（ ）公」真為申公巫臣，則申公娶夏姬奔晉之事在魯成公七年（B.C.584），亦即楚共王七年，隨即由晉使吳，「以兩之一卒適吳，舍遍兩之一焉」。以乘車戰陣教吳叛楚，不惟子重罷於奔命，亦通吳於上國。申公族人盡為子重、子反所殺，奔晉適吳又為二國所重，例無再度仕楚之理[56]。簡文有「王子回（圍）」之名，明其所載之事當在康王（B.C.559-545）－郟敖（B.C.544-541）－靈王（B.C.540-529）三世之間，則申公巫臣在奔晉之後三十餘年再與楚靈王「戠（ ）於朸述」，並且再度臣服於楚，不僅於史無據，亦與申公可任軍事統帥的可能年齡不符，因此合理懷疑簡文所述「申（ ）公」非是申公巫臣。

2.若簡文之「申（ ）公」真為《國語・楚語上》之申公子亹，則申公子亹歷任莊王、共王、康王、郟敖、靈王五朝為臣，在楚靈王之世與左史倚相曾有爭執，史老怒罵倚相曰：「女無亦謂我老耄而舍我，而又謗我！」[57]，年齡保守估計已屆八十。[58]遑論申公子亹數諫靈王納

[55] 陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=597），2007年7月9日。

[56] 《國語解敘・楚語上・屈到嗜芰》：「恭王使巫臣聘于齊，以夏姬行，遂奔晉。晉人用之，實通吳、晉。使其子狐庸為行人于吳，而教之射御，導之伐楚。至於今為患，則申公巫臣之為也。」周左丘明撰 吳韋昭注 鮑思陶點校，《國語解敘》（濟南：齊魯書社，1998），頁264。

[57] 周左丘明撰　吳韋昭注　鮑思陶點校，《國語解敘》（濟南：齊魯書社，1998），頁270。

諫之雅量，專長在以史為諫而非兵馬戰陣，不太可能率軍與王子圍爭皇頡，也不太可能有力到可以親自為王子圍的皇駒套上馬軛，因此合理懷疑簡文所述「申（□）公」非是申公子亹。

簡文雖則明言「申公子皇首皇子」，然而楚國曾有申公之稱的「申公子牟」、「申公鬬班」、「申公子儀父」，前者在康王之世犯罪出奔，後二者為父子，鬬班生子鬬克，莊王方弱之時，鬬克任大司馬，兼任莊王之師。申公子牟出奔之後未見歸楚，鬬班、鬬克年已老耄，無法與王子圍爭，因此合理懷疑簡文所述「申（□）公」非謂「申公」，而是「陳公」。陳偉的推論是正確的，「郭店竹書《緇衣》19、39號簡、上博竹書《緇衣》10、20號簡引《君陳》，『陳』皆從『申』作」[59]，「□」讀作「陳」，不僅在楚地出土文獻可以得證，亦與《左傳》穿封戌與王子圍爭鄭將皇頡之事前因後果若合符節。

（二）陳公之稱殆起於滅國置縣

楚國地方官制中縣邑行政首長稱公，約莫起自滅國置縣之事。魯莊公六年（B.C.688）楚文王伐申，魯莊公十六年（B.C.678）楚文王滅鄧。[60]申本伯爵，西周姜姓封國，鄧本侯爵，武丁之弟曼之封國，息本侯爵，西周姬姓封國，因為楚文王滅國置縣[61]，是以稱作申公、鄧公、息公。[62]

《左傳・宣公十一年》（B.C.598）載楚莊王謂申叔時之語曰：「夏徵舒為不道，弒其君，寡人以諸侯討而戮之，諸侯、縣公皆慶寡人」，杜預注曰：「楚縣大夫皆僭稱公」。[63]魯宣公十一年夏徵舒弒陳靈公，魯宣公十二年楚莊王伐陳置縣之後即因申叔時之諫而復陳為國，迎公子午為陳成公。魯昭公八年（B.C.534）九月，楚公子棄疾帥師圍陳，十一月滅陳，使

---

[58] 《楚語上・左史倚相廷見》韋昭注曰：「八十曰耄。舍，棄也。」周左丘明撰　吳韋昭注　鮑思陶點校，《國語解敘》（濟南：齊魯書社，1998），頁269。

[59] 陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=597），2007年7月9日。

[60] 《十三經注疏・6左傳・莊公六年》（台北：藝文印書館，1989），頁142。

[61] 周左丘明撰 楊伯駿編著，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），頁156、577。

[62] 《左傳・哀公十七年》：「彭仲爽，申俘也。文王以為令尹，實縣申、息。」杜預注曰：「楚文王滅申、息以為縣。」《左傳・莊公三十年》：「秋，申公鬥班殺子元，鬥谷於菟為令尹，自毀其家，以紓楚國之難。」杜預注曰：「申，楚縣。楚僭號，縣尹皆稱公。」《十三經注疏・6左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁1045、180。

[63] 《十三經注疏・6左傳・宣公十一年》（台北：藝文印書館，1989），頁384。

穿封戌為陳公。杜預注曰：「戌，楚之大夫，滅陳為縣，使戌為縣公。」[64]是則楚稱「縣公」之例皆與滅國為縣之事有關。穿封戌亦曾任縣邑行政首長，但不稱公而稱尹。襄公二十六年（B.C.547）伯州犁下其手介紹穿封戌曰：「此子為穿封戌，方城外之縣尹也。」[65]

楚「邑」行政首長亦稱「公」或「大夫」。楚平王太子建之子羋勝封大夫於白邑，號曰白公[66]；楚頃襄王六年（B.C.293）復遂任楚邑期思首長，稱期思公。[67]平王、頃襄王之世在楚國多次滅國置縣之後，邑大夫稱公殆襲縣公之例。其餘的楚國地方行政官制，「鄉」或「閭」則稱「大夫」[68]。屈原仕于懷王，曾任「左徒」職官，爵稱「三閭大夫」，食邑「三閭」之鄉。[69]除去春申君曾任荀卿為「蘭陵令」[70]外，縣邑首長稱令則少見於楚系地方官職。[71]

（三）陳公子皇囚皇頡

「某公子某」之稱多見於先秦楚國，前某當為封邑之名，後某則為其人之名或字。申公巫臣謂申縣之公屈巫臣，字子靈[72]；息公子邊謂息縣之

---

[64] 《十三經注疏・6 左傳・昭公八年》（台北：藝文印書館，1989），頁 770。

[65] 《十三經注疏・6 左傳・襄公二十六年》（台北：藝文印書館，1989），頁 632。

[66] 《史記・楚世家》裴駰集解：「白，邑名。楚邑大夫皆稱公。」漢司馬遷撰 宋裴駰集解 唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1986），頁 1718。

[67] 《左傳・文公十年》：「期思公復遂為右司馬。」杜預注曰：「復遂，楚期思邑公，今弋陽期思縣。」《十三經注疏・6 左傳・文公十年》（台北：藝文印書館，1989），頁 323。

[68] 張旋 張啟揆〈屈原三閭大夫考〉，《雲夢學刊》第 25 卷第 2 期（獄陽：湖南理工學院學報編輯部，2004），頁 13。

[69] 〈屈原三閭大夫考〉：「以屈原當時的官職與爵位，其食采之地當不會很大，大約方五十里左右，相當於縣轄之下的一個鄉。因而屈原的三閭大夫中的三閭，很可能就是某縣轄下的一個鄉的地名。那麼，在當時楚國境內，有沒有一個稱三閭的縣轄之鄉呢？有的，很可能就是現今湖北秭歸縣境內的三閭鄉，也就是屈原的故里所在地。」《先秦諸子繫年考辨》：「此凡有二誤，以任三閭大夫混於為左徒任職用事時，一也。不知三閭乃邑名，因謂職掌昭屈景三族，二也。」錢穆，《先秦諸子繫年考辨》（上海：上海書局，1992），頁 352。

[70] 《史記・春申君列傳》：「春申君相楚八年，為楚北伐滅魯，以荀卿為蘭陵令。當是時，楚復彊。」漢司馬遷撰 宋裴駰集解 唐司馬貞索隱 唐張守節正義，《史記》（北京：中華書局，1986），頁 2395。

[71] 此段所論參見拙著〈楚璽文字釋讀兩則〉，《高明教授百歲冥誕紀念學術研討會》（台北：政大中文系，2009），頁 88-89。

[72] 《古今姓氏書辯證》：「春秋時楚僭王號，其縣尹皆稱公。鬭克字子儀，謂之申公子儀；屈巫臣字子靈，謂之申公巫臣，其後或以申公為氏。」中華漢語工具書書庫第 073 冊-人名職官部 宋鄧名世撰《古今姓氏書辯證》（合肥：安徽教育出版社，2002），

公屈禦寇，字子邊[73]；申公子儀父則申公鬥班之子子儀父，又稱申公子儀，襲父為申縣之公，字子儀，或稱子儀父。[74]陳公子皇之例亦是如此，陳縣之公，字子皇。[75]史傳未見明載穿封戌之字，杜預注曰：「戌，楚之大夫。戌音恤。」[76]「戌」是名，至於字的線索只在孔疏句中一見：「穿封戌既臣事靈王而為此悖言，追恨不殺君者，以明在君為君之義，見巳忠直。若如今日有人欲謀靈王，巳必致死殺之。」[77]上句「見巳忠直」、「巳必致死殺之」之「巳」極有可能即是穿封戌之字。古人名字向有以干支日所代表的剛柔相配[78]，取其剛柔互濟、陰陽相諧之例。例如：秦將白丙，字乙，丙為剛日，乙為柔日。鄭大夫石癸字甲父，癸為柔日，甲為剛日。楚大夫公子壬夫，字子辛，壬為剛日，辛為柔日。[79]穿封戌之戌為剛日，巳為柔日，正是剛柔相濟。與《左傳》原文相較，穿封戌之字《左傳》曰「巳」，楚簡曰「子皇」，此之謂「傳聞異辭」。

「皆」（透・幽）字从之首聲，與「囚」（定・幽）字聲為旁紐，韻則疊韻，音近相通。「子」（精・之）字與「頡」（見・質）字韻可對轉，音近相通。穿封戌囚鄭將皇頡之時只是楚國「方城外之縣尹」，未任陳縣之公，簡文已稱「陳（[illegible]）公」顯是史傳常見的後設敘述方式。

（四）臣將或致安

簡文「女臣知君王之為君，臣將或致安」可以讀作「如臣知君王之為君，臣將或致焉」，諸家多釋「致」字作「贈送」或「到達」之意，謂將鄭

頁 405。

[73] 周左丘明撰　吳韋昭注　鮑思陶點校，《國語解敘》（濟南：齊魯書社，1998），頁 262、263、264。

[74] 《左傳・僖公二十五年》：「楚鬬克與屈禦寇以申、息之師戍商密。」杜預注曰：「鬬克，申公子儀，屈禦寇，息公子邊。」《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 263。

[75] 〈讀上博六條記〉：「子皇，今按：皇，似為穿封戌之字。」陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=597），2007 年 7 月 9 日。

[76] 《十三經注疏・6 左傳》（台北：藝文印書館，1989），頁 770。

[77] 《十三經注疏・6 左傳・昭公八年》（台北：藝文印書館，1989），頁 770。

[78] 干支日的順序一般以其奇數為剛日，偶數為柔日。例如：甲丙戊庚壬為奇數，則為剛日；乙丁己辛癸為偶數，則為柔日。《禮記・曲禮上》：「外事以剛日，內事以柔日。」孔疏曰：「剛，奇日也。十日有五奇、五偶，甲丙戊庚壬五奇為剛也，……乙丁己辛癸五偶為柔也。」《十三經注疏・5 禮記》（台北：藝文印書館，1989），頁 60。

[79] 清王引之撰，《經義述聞　卷二十二・春秋名字解詁》（台北：世界書局，1996），頁 558。

將皇頡贈與王子回（圍）或送致王子回（圍）手中。然而對勘《左傳》原文，魯昭公八年（B.C.534）十一月，「楚靈王滅陳，使穿封戌為陳公，曰城麇之役不諂。」王子回（圍）立為王之後還欲使穿封戌為陳公之因，其實乃為嘉賞穿封戌在城麇之役中與他據理力爭俘獲鄭將皇頡之功，絲毫不肯退讓的態度，此之謂「不諂」。遑論穿封戌封為陳公之後，還曾「侍飲酒於王，王曰：『城麇之役，女知寡人之及此，女其辟寡人乎？』對曰：『若知君之及此，臣必致死禮以息楚。』」楊伯峻《春秋左傳注》對「女其辟寡人」的注解是：「辟同避，謂避讓不與爭。」[80]如果仔細比對簡文，可以發現《左傳》文中穿封戌所言「若知君之及此，臣必致死禮以息楚」其實就是簡文「如臣知君王之為君，臣將或致焉」的變化句式，「臣將或致焉」的意思便是「臣必致死禮以息楚」，孔疏曰：「致死禮者，欲為郟敖致死殺靈王也」，「致」非「贈送」或「到達」，而是「致靈王於死」。孔穎達對於穿封戌面對已立為楚王的王子回（圍）仍然出言如此不遜所提出的解釋是：「穿封戌既臣事靈王而為此悖言，追恨不殺君者，以明在君為君之義，見已忠直。若如今日有人欲謀靈王已必致死殺之。此對是諂非悖也。」[81]

「是諂非悖」，楚靈王必定明白穿封戌之言乃謂「在君為君之義」：身為郟敖之臣則盡忠郟敖，倘若事先知道王子回（圍）有意逆上殺君則必「致死禮以息楚」，以殺死王子回（圍）的方式平息楚國之亂。然而現在既已身為靈王之臣，自當盡忠靈王，倘若事先知道任何人意欲不利靈王，亦必「致死禮以息楚」，致靈王之敵於死以平息楚國之亂。是以簡文後句靈王所言「不穀以笑陳公，是言棄之，今日陳公事不穀，必以是心」才與前言有了主旨上的對應，靈王所謂「是言」意指「陳公忘夫杁述之下乎」，你穿封戌難道忘記曾在杁述與我爭過皇頡的事了嗎？靈王所言「是心」則謂同意穿封戌所述「在君為君之義」，你穿封戌今後必得為我之臣，為我盡忠。此段穿封戌對答之語甚是上乘，「臣將或致焉」語句上雖言欲致靈王於死，語意上實則表明欲為靈王效忠，是以孔穎達說穿封戌此番答語「是諂非悖」。

---

[80] 周左丘明撰 楊伯峻編著，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），頁 1304。
[81] 《十三經注疏．6 左傳．昭公八年》（台北：藝文印書館，1989），頁 770。

（五）不以晨釹豈

簡文「臣為君王臣，君王孚之死，不以晨釹豈，何敢心之有」，「不以晨釹豈」整理者讀作「不以辰扶步」。學者或讀「釹豈」作「斧鑕」[82]，「斧鑕」之說文從字順，今從陳偉之說。其中「晨（▨）」字學者或讀作「淳」，釋作「灌沃」[83]；或讀作「辱」[84]，釋作「謙詞」；或讀作「振」、「震」，謂施以斧鑕之刑，以振威勢[85]；或謂「振」應釋「舉」，因為可振「斧鑕」的主詞為「君王」[86]；或讀作「伏」，以「伏斧鑕」代稱死罪。[87]

揆諸眾說，若以音理而言，「晨」（定・文）字从日辰聲，與「淳」（定・文）字、「辱」（日・屋）字、「振」（端・文）字、「伏」（並・職）字之間音最近者為「淳」、「振」，文部疊韻、端定旁轉，音較遠者為「伏」，文職旁對轉，音最遠者為「辱」，聲韻皆遠。但是西周金文中即有「以辱為辰」之例：「西周中期伯中父簋『辰在壬寅』的『辰』就寫成『▨』(《集成》7.4023)。古文字中既存在「以辱為辰」的異讀現象，當然就不能排除有「以辰為辱」的可能性。」[88]是以上述諸字之於簡文「晨（▨）」字的通假狀況而言，皆無可排除。

若以語法而言，簡文文句作「臣為君王臣，君王孚之死，不以晨釹豈，何敢心之有」，第二句中「君王孚之死」的「之」字為複指代詞，指前句自稱之「臣」而言，是以如果第三句「不以晨釹豈」補足主語與賓語如下：「（君）

---

[82] 陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=597），2007 年 7 月 9 日。

[83] 李學勤〈讀上博簡《莊王既成》兩章筆記〉，孔子 2000 網站（http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3212），2007 年 7 月 16 日。

[84] 陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=597），2007 年 7 月 9 日。張崇禮〈讀莊王既成 申公臣靈王劄記〉，簡帛研究（http://jianbo.sdu.edu.cn/admin3/2007/zhangchongli008.htm），2007 年 8 月 7 日。

[85] 何有祖〈讀上博六劄記〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=596），2007 年 7 月 9 日。

[86] 楊澤生〈讀上博六劄記（三則）〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=658），2007 年 7 月 24 日。

[87] 周鳳五〈上博六《莊王既成》、《申公臣靈王》、《平王問鄭壽》、《平王與王子木》新探〉，《第二屆傳統中國研究國際學術討論會論文集》（上海：上海社會科學院傳統中國研究中心，2007），頁 61。

[88] 金克兀〈關於《上博六・申公臣靈王》不以昏斧質的猜想〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站（http://www.guwenzi.com/srcshow.asp?src_id=308），2008 年 1 月 14 日。

不以（臣）晨欽豈」，整句話的主語便是「君」，賓語則有二：臣（直賓 1）、欽豈（間賓 2）。如此即可形成下列兩種解釋面向的雙賓語句結構：

1.「處置式」發展初期的「以字句」形式：

如果將簡文視作「（君）不以（臣）晨欽豈」的結構，則可詮解成古代漢語「處置式」的發展初期常見的「以字句」形式。陳初生〈早期處置式略論〉曾經提及「用介詞『以』提前賓語的句式是『處置式』的更早形式」[89]，章也《古漢語虛詞通論》亦曾論及「有一類以字式中的動詞絕大多數都是及物動詞，介詞以的賓語在意念上又都是這個及物動詞直接涉及的對象，這類以字句都帶有明顯的處置義，而且這類以字句中的以之後是不能帶無定的賓語的。」[90]若將兩人論點置諸簡文「（君）不以（臣）晨欽豈」句中，似乎頗為合理。然而廣義的處置式是為表達漢語中特殊的施受關係而出現的語式，可以大致分作「處置（給）」、「處置（示）」、「處置（告）」、「處置（作）」、「處置（到）」等五大語義項目，亦即作為處置式語法出現的「以」字之後會帶有前述五項義涵的動詞作為語法標幟。例如：

（1）「衛侯以國讓父兄子弟」（僖公十八年）、「以崔子之冠賜人」（襄公二十五年），「以」字之後有「讓」、「賜」，此為「處置（給）」。

（2）「祝襄以載書告皇非我」（哀公二十六年）、「蠶妾在其上，以（之）告姜氏」（僖公二十三年），「以」字之後有「告」，此為「處置（告）」。

（3）「以（之）示子家」（宣公四年）、「以（之）示子罕」（襄公二十七年），「以」字之後有「示」，此為「處置（示）」。

（4）「我以鄭為內臣」（僖公七年）、「我以不貪為寶」（襄公十五年），「以」字之後有「為」，此為「處置（作）」。

（5）「以其內實遷于盧蒲嫳室」（襄公二十八年）、「復以弟子一人投（于）河中」（史記滑稽列傳褚少孫所補），「以」字之後有「遷于」、「投于」，此為「處置（到）」。[91]

[89] 陳初生〈早期處置式略論〉，《中國語文》（北京：中國社會科學院語言研究所，1983年第 3 期），頁 206。

[90] 章也，內蒙古師範大學漢文系五十年文萃專著編十六《古漢語虛詞通論》（呼和浩特：內蒙古師範大學出版社，2001），頁 257。

[91] 張文蕾，《左傳中表處置式的以字句》（呼和浩特：內蒙古師範大學中國語言文學所碩士論文，2006），頁 15-18。

若以上述「以」字之後的「給」、「示」、「告」、「作」、「到」五項語義標幟檢驗簡文「（君）不以（臣）晨欽𡇈」，則明顯可以發現無論「晨」字通假作「淳」、「辱」、「振」、「伏」中任何一字，皆不符處置式特殊施受關係的條件限制。所以，可以合理懷疑簡文「不以晨欽𡇈」並非屬於先秦早期處置句式的架構，也就是說簡文「不以晨欽𡇈」的主語仍然是「君」，但是「以」字不能訓作處置式中常見的「把」、「將」、「拿」。

2.利用介賓結構將賓語提前表工具狀態的「以字句」形式：

如果將簡文視作「（君）不以（臣）晨欽𡇈」的結構，「以（臣）」亦可詮解成上古漢語常見的介賓結構，以此將直接賓語提前，用法近似狀語或是補語，表示後面動詞施作時的工具狀態。例如：

（1）「姜與子犯謀，醉而遣之。醒，以戈逐子犯。」（僖公二十三年）「以戈逐子犯」亦可補足主語作「（重耳）以戈逐子犯」，其中「以戈」即為介賓結構，將直接賓語「戈」提前，表示後面動詞「逐」字施作之時的工具狀態是「以戈」。

（2）「東尸大反，白懋父以殷八師征東尸」（小臣謎簋）第二句讀作「伯懋父以殷八師征東夷」，其中「以殷八師」即為介賓結構，將直接賓語「殷八師」提前，表示後面動詞「征」字施作之時的工具狀態是「以殷人師」。

比較特別的是，「以」字及其後之直接賓語所構成的介賓結構亦可移至後面的動賓結構之後，而且位移之後句意維持不變，這是釋作「用」義的表工具狀態的以字句式與釋作「把」、「將」、「拿」等義的表處置式的以字句式不同之處[92]，亦是辨識二者句式的方法。例如：「以戈逐子犯」可以倒置作「逐子犯以戈」，「以殷八師征東尸」可以倒置作「征東尸以殷八師」，句義不變。若以此特徵檢驗簡文「（君）不以（臣）晨欽𡇈」，則「以（臣）」可以視作介賓結構，提前到動詞之前表示工具狀態，亦可位移至動詞之後表示補語，「（君）不以（臣）晨欽𡇈」與位移之後的「（君）不晨欽𡇈以（臣）」句義並無改變，應將此句簡文視作利用介賓結構將賓語提前表工具狀態的「以字句」形式。

[92] 上述五種廣義的處置式中，「處置（給）」、「處置（示）」、「處置（告）」三者句式雖可將「以+直賓1」倒置到句後，但是「以」字已經不可再譯作「把」、「將」、「拿」，另二種「處置（作）」、「處置（到）」則無法將「以+直賓1」倒置到句後。

如此，「（君）不以（臣）晨鈙豈」之中「以」字釋作「用」，「以（臣）」表工具狀態，則「晨鈙豈」的主語當是「君」而非「臣」。「君」既要「晨鈙豈」，則「晨」字當然不可讀作「伏」，「伏斧鑕」義同「伏法受誅」，前文既有陳公輸誠為臣之語，又言「臣為君王臣，君王孚之死」，則下句不當謂君欲「伏斧鑕」。同理，「晨」的主語為「君」，則「晨」字亦不當讀作「辱」，「辱斧鑕」之「辱」釋作謙詞，「君」既要「晨鈙豈」，則「晨」字只能侷限於「振」、「舉」之義，不必亦不當言「辱」。[93]

四、結論：

本文針對前言所述七項條目進行校釋：一、既成亡鏌、果城亡鏌。二、以時四嬰之賣。三、四舦以逾。四、不是申公，而是陳公。五、陳公子皇囚皇頡。六、臣將或致焉。七、不以晨鈙豈。分別得致結論如下：

一、既成亡鏌、果城亡鏌：簡文「」从金臭聲，聲符「臭（）」上由下矢，是楚系「睪」字六種寫法之一，「」、「」、「」「」、「」、「」皆是其字異構。簡文「莊王既城亡鏌」、「吾既果成亡鏌」，「亡鏌（鐸）」宜訓「無鐸」、「無射」，鐘鎛專名。

二、以時四嬰之賣：簡文「賣（）」字是傳世文獻「犒」字異構，「貪（）」字是包山楚簡「命」字繁構，「賣（）」、「貪（）」兩不類屬。「賣（）」字讀作「犒」，釋作「犒賞」。「賣（）」不讀作「賓」，後字「」也不一定是「客」。以形求之，可以隸作「倘」、「徜」、「借」、「徣」。以聲求之，「倘」、「徜」可以讀作「賞（）」，「借」、「徣」可以讀作「散（）」。「賣（）賞（）」即謂「犒賞」，「賣（）散（）」則謂「犒賞之舉措」。

三、四舦以逾：簡文「舦（）」字所从聲符「」是「蔡（）」而非「彪」，簡文「四舦以逾」應該依聲讀作「四舿以逾」而非「四[舟彪]以逾」。鄂君啟舟節「」字分明从「夸」聲而作，應當

[93] 〈讀上博六劄記（三則）〉：「考慮到『斧鑕』的主語應該是『君王』，加上『振』表示舉的意思在古書中很常見，我們採讀『振』之說。反過來說，如果『斧鑕』的主語是『臣』，那麼『斧鑕』之前恐怕用的就是『伏』字了。」楊澤生〈讀上博六劄記（三則）〉，簡帛網（http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=658），2007 年 7 月 24 日。

隸定作「艕」字，銘文「屯三舟為一艕」，「屯三舟」之語既已在前，「艕」不必讀作「併舟」之意的「航」亦可具有「併舟」之意。

四、不是申公，而是陳公：以簡文「申（[illegible]）公」比對《左傳》、《國語》中較有可能的「申公巫臣」、「申公子亹」、「申公子牟」、「申公鬬班」、「申公子儀父」、「陳公穿封戌」諸人，可依年歲老耄依序排除前五位「申公」。讀「申（[illegible]）」作「陳」，不僅在楚地出土文獻可以得證，亦與《左傳》穿封戌與王子圍爭鄭將皇頡之事前因後果若合符節。

五、陳公子皇囚皇頡：若依楚國「某公子某」之例，簡文「陳公子皇」可以釋作「陳縣之公，字子皇」。惟據《左傳》所載，穿封戌之字當是「巳」而非「子皇」。

六、臣將或致焉：對勘《左傳‧魯昭公八年》穿封戌對答楚靈王之言「若知君之及此，臣必致死禮以息楚」，可知簡文「臣將或致焉」應該釋作「欲為郟敖致死殺靈王」，「致」非「贈送」或「到達」，而是「致靈王於死」。

七、簡文「（君）不以（臣）晨欽㠪」是利用介賓結構將賓語提前表工具狀態的「以字句」形式。「晨欽㠪」的主語是「君」而非「臣」。「君」既要「晨欽㠪」，則「晨」字不當讀作「伏」、「辱」，而應該讀作「振」，釋作「舉」。

以上芻蕘，獻曝方家，至疏至陋，尚望不吝斧正為荷。

參考書目

一、古籍：

（依著作時代先後排列　同一著作時代則以作者姓名筆畫順序排列）

（周）左丘明撰　（吳）韋昭注《國語解敘》，濟南：齊魯書社，1998。

（周）左丘明撰　（吳）韋昭注《國語》，上海：上海師範大學古籍整理組，1978。

（周）左丘明撰　楊伯駿編著，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981。

（周）韓非著　（清）王先慎集解《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。
（漢）司馬遷撰　（劉宋）裴駰集解　（唐）司馬貞索隱　（唐）張守節正義《史紀》，北京：中華書局，1982。
（漢）賈誼撰　閻振益 鐘夏校注《新書校注》，北京：中華書局，2000。
（漢）劉安撰　何寧校注《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
（漢）揚雄撰　周祖謨校箋《方言校箋》，北京：中華書局，2004。
（漢）許慎撰（清）段玉裁注《說文解字注》，臺北：黎明文化，1991。
（北魏）酈道元《水經注》，長春：時代文藝出版社，2001。
（唐）杜佑撰　王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1982。
（宋）鄭樵撰《通志》，北京：中華書局，1987。
（宋）羅泌撰《路史》，台北：台灣商務印書館，1978。
（清）王引之撰《經義述聞　卷二十二・春秋名字解詁》，台北：世界書局，1996。
（清）阮元刻本《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989。
（清）顧棟高輯　吳樹平　李解民點校《春秋大事表》，北京：中華書局，1986。

二、今著：

（依作者姓名筆畫順序排列　同姓則以第二字筆畫順序排列）

山西省文物工作委員會編《侯馬盟書》，北京：文物出版社，1976。
中國社會科學院考古研究所編《殷周金文集成》，香港：香港中文大學中國文化研究所　出版，2001。
中華漢語工具書書庫第 073 冊——人名職官部　宋鄧名世撰《古今姓氏書辯證》，合肥：安徽教育出版社，2002。
王國維《觀堂集林》，臺北：世界書局，1991。
王輝《古文字通假釋例》，台北：藝文印書館，1993。
何琳儀《戰國古文字典》，北京：中華書局，1998。
徐中舒《甲骨文字典》，重慶：四川辭書出版社，1994。
馬承源主編　上海博物館藏，《戰國楚竹書【六】》，上海：上海古籍出版社，2004。
章也《古漢語虛詞通論》，呼和浩特：內蒙古師範大學出版社，2001。

張世超　孫凌安　金國泰　馬如森　合編《金文形義通解》，京都：中文出版社，1996。
張守中《中山王　器文字編》，北京：中華書局，1991。
錢穆《先秦諸子繫年考辨》，上海：上海書局，1992。
錢穆《史記地名考》，北京：商務印書館，2001。
錢穆《古史地理論叢》，北京：三聯書店，2005。
譚其驤主編《中國歷史地圖集電子版》，北京：中國地圖出版社，1980。

三、期刊論文：

（依作者姓名筆畫順序排列　同姓則以第二字筆畫順序排列）

于省吾〈鄂君啟節考釋〉，北京：《考古》，1963 年第 8 期。
王輝〈上博楚竹書（六）讀記〉，北京：《古文字研究》第 27 輯，2008。
周鳳五〈上博六《莊王既成》、《申公臣靈王》、《平王問鄭壽》、《平王與王子木》新探〉，上海：《第二屆傳統中國研究國際學術討論會論文集》，2007。
陳初生〈早期處置式略論〉，北京：《中國語文》，1983 年第 3 期。
張旋　張啟揆〈屈原三閭大夫考〉，岳陽：《雲夢學刊》第 25 卷第 2 期，2004。
黃錫全〈古文字中所見楚官府官名輯證〉，合肥：《文物研究》第 7 輯，1991。
黃麗娟〈楚璽文字釋讀兩則〉，台北：《高明教授百歲冥誕紀念學術研討會》，2009。
黃麗娟〈湖南新出楚璽補釋二則〉，台北：《出土文獻研究視野與方法》第一輯，2009。

四、網路期刊：

（依作者姓名筆畫順序排列 同姓則以第二字筆畫順序排列）

凡國棟〈讀《上博楚竹書六》記〉，曲阜師範大學孔子文化學院中華孔子網，2007 年 7 月 9 日。
何有祖〈讀《上博六》箚記〉，簡帛網，2007 年 7 月 9 日。
金克兀〈關於《上博六・申公臣靈王》不以晨斧質的猜想〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2008 年 1 月 14 日。
沈培〈《上博（六）》字詞淺釋（七則）〉，簡帛網，2007 年 7 月 20 日。

李學勤〈讀上博簡《莊王既成》兩章筆記〉，孔子 2000 網站，2007 年 7 月 16 日。

高佑仁〈莊王既成二題〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2009 年 12 月 12 日。

陳偉〈讀上博六條記〉，簡帛網，2007 年 7 月 9 日。

董珊〈讀上博六雜記〉，簡帛網，2007 年 7 月 10 日。

楊澤生〈讀上博六箚記（三則)〉，簡帛網，2007 年 7 月 24 日。

劉洪濤〈釋上博竹書《莊王既成》的航字〉，簡帛網，2007 年 7 月 20 日。

蘇建洲〈初讀《上博（六）》〉，簡帛網，2007 年 7 月 19 日。

五、學位論文：

（依作者姓名筆畫順序排列 同姓則以第二字筆畫順序排列）

張文蕾《左傳中表處置式的以字句》，呼和浩特：內蒙古師範大學中國語言文學所碩士論文，2006。

蔣文《上海博物館藏戰國楚竹書（六）文字編》，復旦大學中文系碩士論文，2008。

《史語所購藏甲骨集》新綴

林宏明*

2009年11月出版的《史語所購藏甲骨集》(以下簡稱《史購》),此書「以彩色照片、拓片、摹本三位一體的方式呈現」,在甲骨資料的公布上有益於學界甚大。[1]如《史購》013即《合》33895,由於《史購》013的拓影較佳,可以糾正以往有關收錄《甲骨文合集》的大型甲骨釋文著作將「己不雨」釋成了「丁未雨」的錯誤。《史購》013亦見於著錄摹本的《南師》1-123,確實作「己不雨」,這大概是一般對於摹本總有個存疑的心理而未予採用。現在有了照片和新的拓片,無疑對卜辭的正確釋讀提供了方便,也有利於甲骨綴合工作的進行。以下為筆者對於此書甲骨的新綴及綴合後的討論。

* 作者現職國立政治大學中文系副教授。

[1] 中央研究院歷史語言研究所編印:《史語所購藏甲骨集》(台北:中央研究院歷史語言研究所,2009年11月)。

第一組：〔《合補》867+《史購》116〕+《合》14009 正



《合補》867+《史購》116 為蔡哲茂先生綴合，2010 年 5 月 31 日發表於中國社會科學院歷史研究所先秦史網站。筆者加綴《合》14009 正。綴合後卜辭內容為：

〔壬辰〕卜爭貞：婦姘娩妨。王占曰：其惟庚娩妨。旬辛丑婦姘娩，允妨。二月。

〔戊〕戌卜亘貞：受……。

辛酉卜賓貞：勿呼□……。

「戌」上一字的殘筆，各家釋文均釋為「戊」。地支「戌」上的天支殘去一半，此殘字有「壬」或「戊」字的兩種可能。補為「壬」字的好處是綴合版有一條「辛酉」日卜問的卜辭，和「戊戌」僅相差一日。可是我們

根據綴合後卜辭中的驗辭「旬辛丑」，可以上推其卜問的干支為「壬辰」，因為這類卜辭以所卜之日為計日之始為常例[2]，因此從辛丑向前推十天即為「壬辰」。「壬辰」和「戊戌」相隔六日；和婦姘生產的辛丑相隔三日。如果再考慮殘筆的豎畫和短橫間的相對位置及筆勢，筆者傾向補「戊」字。「呼」下一字，疑為「[illegible]」殘文。卜辭卜問婦姘生產，王的占辭認為若為「庚」日出生，即可產下男嬰[3]。結果十天後的辛丑，婦姘產下男嬰。照理若依占辭，「辛」日才出生，何以驗辭記為「允」。推測是分娩的時間從庚子跨到辛丑，所以卜官如此記錄。

第二組：《合》20650+《史購》004

本組兩版甲骨筆者將之綴合，有以下幾點考量：

1：「商」字的左下筆，在下版似仍有一點殘筆；

2：把「商」字和下版的殘筆對齊後，「年」字又恰巧可以接上；

3：兩版的斷口基本相合；

4：兩版卜問受年的干支「丁丑」與「戊寅」相差一天，辭例和字體均接近；

5：上版最早著錄於《殷虛書契前編》，《前編》為省版面惜墨如金的施拓風格，又正好是本組上下兩個拓影較少的一方。

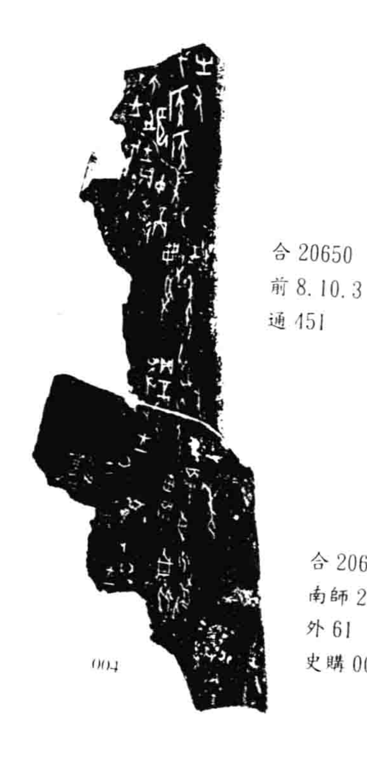
但是從拓影上看，骨邊似乎不對齊。這是因為卜骨斷裂後分別施拓，其在骨緣處，會因施拓者對骨緣所拓範圍不同而有差異，因此產生綴合後骨邊拓影不齊的現象[4]。

---

[2] 參見黃天樹：〈關於卜辭的計日法〉《黃天樹古文字論集》（北京：學苑出版社，2006年8月）頁422-431。

[3] 李學勤先生認為㓜應理解為男。見趙平安〈從楚簡「娩」的釋讀談到甲骨文的「娩㓜」〉，收入《新出簡帛與古文字古文獻研究》47-55頁，北京　商務印書館，2009年12月。

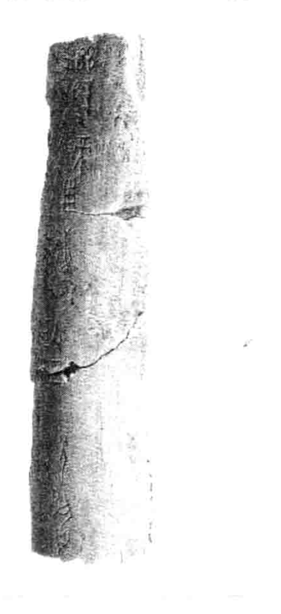
[4] 拙著《醉古集》（台北：台灣書房，2008年）187組及335組，我曾以為即是此原因造成的。



合 20650
前 8.10.3
通 451

合 20652
南師 2-46
外 61
史購 004

這個現象亦見《史購》313+323 號：





從綴合後的照片和拓片對照，可清楚看出骨邊分別施拓所造成的差異現象。從這一點也可以清楚了解到《史購》一書公佈照片的價值。

本組綴合後可知原書釋為「妣」之字，當釋為「人」，這條卜辭是「丁丑卜王貞：商人受年。」《合》9562 反有「……商人刈[5]……」也是卜問與商人年成有關之事。本版相關幾條卜問年成的內容為：

丁丑卜王貞：商人受年。

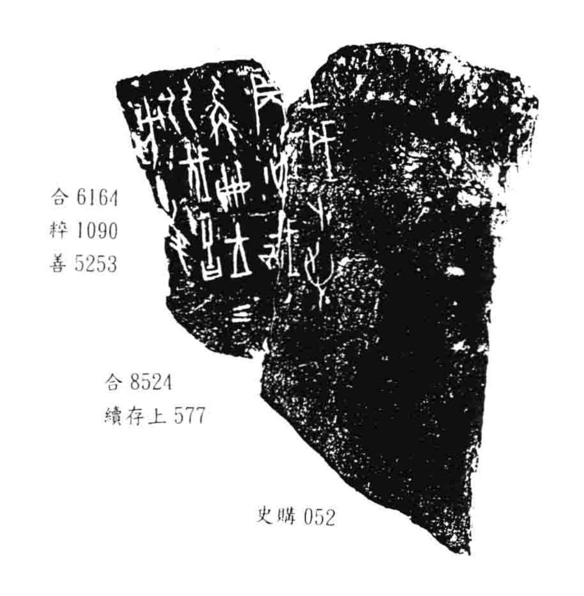
弗受有年。

西暨南，从北暨東不受年。

戊寅卜王貞：受中商年。七月

第三組：《合》6164+《合》8524+《史購》052

本組為三版碎骨的綴合。綴合後，根據拙文〈賓組骨首刻辭與左右胛骨的關係〉一文中所揭示的規律：「當一版賓組的卜骨有兩條由中間向左右兩邊契刻的骨首刻辭時，通常靠近臼角的那一條卜辭卜問時間較另一條卜辭早。[6]」，可以知道這是一版臼角在左的卜骨。

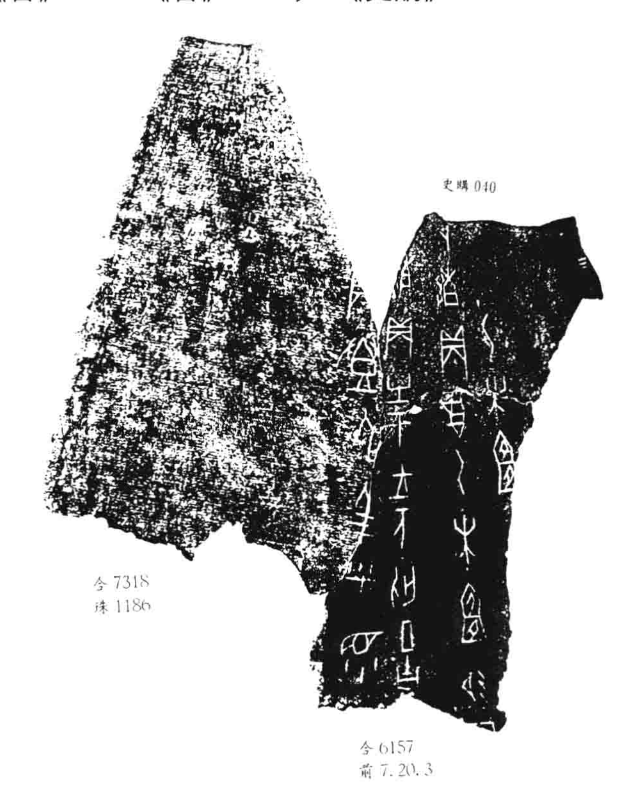


[5] 刈字的考釋參見裘錫圭：《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年 8 月）頁 35-39。
[6] 林宏明：〈賓組骨首刻辭與左右胛骨的關係〉，收入政治大學中文系編：《出土文獻研究視野與方法》第一輯（台北：秀威資訊科技，2009 年），頁 253-270。

三版綴合後卜辭的內容為：

〔壬〕戌卜爭貞：乢戠再冊，王比伐𢀛方受〔有祐〕。

第四組：〔《合》6157+《合》7318〕+《史購》040



《合》6157+《合》7318 為筆者所綴合，2009 年 10 月 9 日公布在社科院歷史所先秦史網站上。現在將《史購》040 嵌入這組綴合，一方面讓辭例更加完整，一方面也證明之前的綴合是正確的。綴合後內容為：

□□卜㱿貞：翌乙未宜易日。乙未宜……

□□〔卜〕㱿貞：侑于王亥匄𢀛……

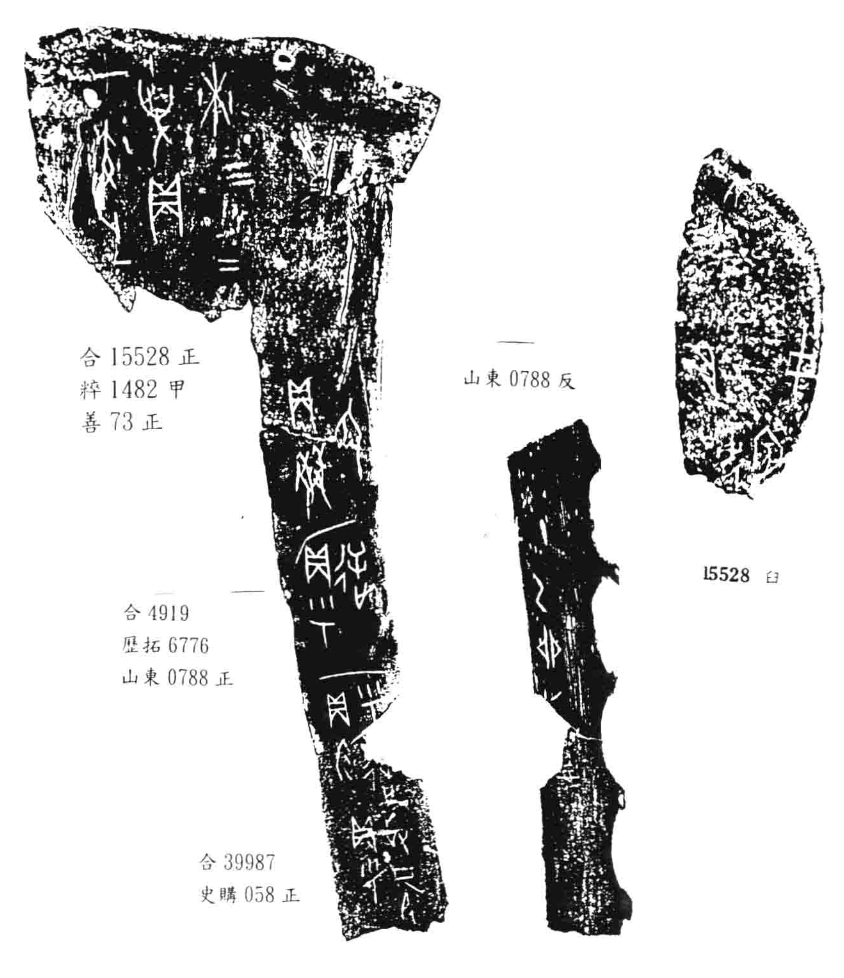
□□〔卜〕□貞：登人三千呼暨……

第五組：〔《合》4919+《合》15528〕+《史購》058

《合》4919+《合》15528 正臼為筆者所綴合，2009 年 11 月 4 日公布在中國社會科學院歷史研究所先秦史網站。今再加綴《史購》058 正反，綴合後得到一組完整的正反對貞卜辭：

〔乙卯卜韋〕貞：呼逆。

貞：勿呼逆。



本組對貞卜辭為正反互足，前辭「乙卯卜韋」刻於卜骨的反面。和骨首上「甲寅卜爭貞：燎。」卜問的時間相隔一天。原書釋文「勿逆」及「□

韋⍁」當更正為「□勿□逆」及「⍁韋」。更好的處理方式，是將正反互足的卜辭連讀在一起，才能更進一步地起到釋文的作用[7]。

此外，本組的「貞：以。」為人名，卜辭習見。《史購》169 反疑即「」字之殘。





169反

第六組：《合》18996+《史購》043 正反＋《合》18797 正反



合 18797 正
善 22894 正



合 18797 反
善 22894 反

這是一版龜腹甲的左前甲綴合，綴合後正面卜辭為：「□巳卜𣪘〔貞〕：⍁其有⍁。〔王〕占曰：羌其⍁庚辛五⍁五日⍁」。

---

7 拙稿〈「正反互足例」對釋讀卜辭的重要性〉《第八屆中國訓詁學全國學術研討會論文集》（新竹：玄奘大學中國語文學系，2007 年 5 月）頁 133-144。《史購》147（《合》4535），其中有一條正反對貞的卜辭：〔甲申卜賓〕：翌乙酉至于河。從正反的相對位置關係以及「甲申」和「乙酉」相隔一日，可知這是一條必須正反互足的卜辭。類似的情況亦見《史購》044 正反：〔乙亥卜𣪘〕貞：⍁其殟⍁。

第七組：〔合 1924 疑加〔史購 045+史購 297〕〕+合 11115

史購 045+史購 297 為蔣玉斌先生綴合，2010 年 6 月 20 日以〈《史語所購藏甲骨集》新綴四例〉為題，發表於中國社會科學院先秦史研究室網站之第四組。文中蔣先生又疑《合》1924 與之為一版之折。今筆者再加綴《合》11115。《合》11115 的左上角和《史購》297 版中「貞」和「登」字中間的兆序「一」正下方，似有一小缺角。根據《史購》297 的照片，乃是龜版表面有些微剝落造成的。綴合後內容為：

乙卯卜賓貞：侑于丁一牛。

丙辰卜賓貞一牛登▨。

丙辰卜賓貞：侑于丁牢。

丙辰卜賓貞：惠羊。

蔣玉斌先生綴合

史購 045　史購 297　合 1924



以上為筆者新綴的七組與此書有關的綴合。

三、結語

近年來甲骨綴合受到兩岸學人的重視，在綴合成果及從事綴合學者的人數上，都是前所未見的。相信透過各單位材料的公布及學者的努力，商代卜辭的面貌能更完整地被揭示出來。

（本文為執行國科會計畫 NSC98-2410-H-004-190 之部分成果）

論唐五代的婚嫁儀式詩文

——一般文獻與敦煌文獻所見之比較

楊明璋*

一、前言

從學者的研究顯示，生成於先秦時代的《詩經》，已有若干篇章是與婚嫁儀式相關的，[1]只是，它們是否即為於婚嫁儀式進行中吟誦者，則仍有待進一步的確認。同樣的，漢魏六朝雖亦有與婚嫁儀式相關的「看新婦」、「看新婚」等詩作，但，這些詩究竟是否可直接吟誦表演於婚嫁儀式，成為婚嫁儀式不可分割的一部分，亦須斟酌。如，南朝梁的何遜〈看新婚詩〉曰：「霧夕蓮出水，霞朝日照梁。何如花燭夜，輕扇掩紅粧。良人以灼灼，席上自生光。所悲高駕動，環珮出長廊。」同為南朝陳的周弘正〈看新婦詩〉曰：「莫愁年十五，來聘子都家。婿顏如美玉，婦色勝桃花。帶啼凝暮雨，含笑似朝霞。暫卻輕紈扇，傾城判不賒。」[2]從詩題及採取的是第三人稱的敘述視角來看，確實是因應「晉宋以來，初婚三日，婦見舅姑，眾賓皆列觀」[3]的看新婦習俗而來的，只是此一習俗是否有當場吟誦詩文的情形，我們不得而知，它們看起來比較像是何遜等人敘寫某次參與看新婦時的感受而已。

* 作者現職國立政治大學中文系助理教授。

[1] 如（法）葛蘭言著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶與歌謠》，桂林：廣西師範大學，2005。

[2] 唐・徐堅等，《初學記》（北京：中華書局，2004），卷 14〈婚姻〉，頁 356。

[3] 唐・李延壽撰，《南史》（台北：鼎文書局 1994 年影印新校本），卷 62〈徐摛傳〉，頁 1521。

到目前為止，能夠真切地確定可吟誦表演於婚嫁儀式的詩文，是要到唐五代了，包括一般傳世文獻與敦煌文獻，均載錄了為數不少的這類婚嫁儀式詩文。一般傳世文獻所載的詩文，我們之所以可以確切地指出某一詩文是直接吟誦表演於婚嫁儀式的，最為直接的例證，即是筆記雜著、傳奇小說裡的敘述，它們有時不但述及婚嫁儀式，甚至還載錄了相關的詩篇。如《鑑誡錄》、《南部新書》、《抒情詩》等均有相關的記載，今以唐人范攄《雲溪友議》為例，其中的「吳門秀」云：

> 陸郎中暢，……及登蘭省，遇雲安公主[4]下降劉都尉，百僚舉為儐相。詩題之者，頃刻而成，其詩亦麗也。詠簾詩曰：「勞將素手捲蝦鬚，瓊室流光更綴珠。玉漏報來過夜半，可憐潘岳立踟躕。」詠行障詩曰：「碧玉為竿丁字成，鴛鴦繡帶短長馨。強遮天上花顏色，不隔雲中語笑聲。」詔作催粧五言詩一首曰：（得「花」字）「雲安公主貴，出嫁五侯家。天母看調粉，日兄憐賜花。催鋪柏子帳，待障七香車。借問粧成未，東方欲曉霞。」內人以陸君吳音，才思敏捷，凡所調戲，應對如流，復以詩嘲之，陸以酬和，六宮大咍，凡十餘篇，嬪娥皆諷誦之。[5]

為了雲安公主的婚禮，朝廷的百官們充當儐相，負責於各項儀式中即席吟詠詩歌，此處所錄的有詠簾、行障、催粧等作品，看來應當還有不少的作品未被范氏所集錄。像《全唐詩》中即有二首名為〈雲安公主出降雜詠催粧〉的陸暢之作品，[6]根據詩題來看，此二首無疑地應當也是陸暢於此次的婚禮中奉詔而作的。此外，陸氏的詩裡至少還可以看到二首與婚嫁儀式相關的作品，甚至也極可能是吟誦於雲安公主下嫁劉士涇的婚禮之中，包括「甃玉編金次第平，花紋隱起踏無聲。幾重便上華堂裏，得見天人吹鳳笙」（〈階〉）及「寶扇持來入禁宮，本教花下動香風。姮娥須逐彩雲降，

---

[4] 此處的「雲安公主」，《雲溪友議》本作「雲陽公主」，據後文陸暢的詩〈催粧〉及《新唐書》之記載，當以「雲安」為確，其為唐順宗之女，下嫁劉士涇。參宋．歐陽修、宋祁撰，《新唐書》（台北：鼎文書局 1994 年影印新校本），卷 83〈諸帝公主〉，頁 3666；卷 170〈劉昌傳〉，頁 5174。

[5] 語出唐．范攄撰《雲溪友議》卷中。見上海古籍出版社編，《唐五代筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 1281-1282。

[6] 清．聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷 478，頁 5442。

不可通宵在月中」(〈扇〉),[7]它們分別提及了華堂、天人吹鳳笙和禁宮、姮娥逐彩雲,而詩題也與婚嫁儀式有所聯繫,前者當近同於敦煌本《論女婿》中的〈至堂基詩〉,[8]後者則是因應卻扇一儀式而生成的。而在黃滔的詩作裡,也可以找到是因應婚嫁儀式而生成的作品,最明顯的自然是學界在討論婚嫁催粧儀式屢提及的〈催粧〉詩,[9]其他包括〈去扇〉:「城上風生蠟炬寒,錦帷開處露翔鸞。已知秦女昇仙態,休把圓輕隔牡丹。」〈卷簾〉:「綠鬢侍女手纖纖,新捧嫦娥出素蟾。衛玠官高難久立,莫辭雙卷水精簾。」〈啟帳〉:「得人憎定繡芙蓉,愛鎖嫦娥出月蹤。侍女莫嫌抬素手,撥開珠翠待相逢。」[10]主題正好分別與上述的卻扇、詠簾、詠行障相應,而且用字遣詞也相差不了太多,故我們才說這三首詩應當也是吟誦於婚嫁儀式的。[11]

而傳奇小說裡,也常因安排有人物嫁娶的情節,而有婚嫁儀式相關的敘述,戴孚《廣異記》的〈李參軍〉、李公佐的〈南柯太守傳〉、李玫《纂異記》的〈嵩岳嫁女〉等都是,這些故事情節或許是虛構的,但對於婚嫁的敘說,則應是當時社會實況的反應。今以牛僧儒《玄怪錄》卷三〈袁洪兒誇郎〉為例,當它敘及袁洪兒迎娶王氏時,是這麼說的:

> 王氏昆弟方陳設于堂下,茵榻帷帳,赫然眩目。及誇郎入,簾下有女郎曰:「袁郎行動趨蹌,猶似把書入學時。」又老青衣過,誇郎拜謝訖,目之,即又笑曰:「禽霏□無乳久矣,袁郎何用目之。」將暮,儐來皆至,有青衣持箋催粧詩,誇郎下筆賦詩曰:「好花本自有春暉,不偶紅粧亂玉姿。若用何郎面上粉,任將多少借光儀。」其餘吉禮,無不畢備,篇詠甚多,而不悉記得,唯憶得詠花扇詩曰:「團扇畫方新,金花照錦茵。那言燈下見,更值月中人。」[12]

---

[7] 清・聖祖敕編,《全唐詩》(北京:中華書局,1996),卷 478,頁 5442。
[8] 〈至堂基詩〉:「瑠璃為四壁,磨玉作基階。何故相要勒?不是太山崔。」參潘重規,《敦煌變文集新書》(台北:文津出版社,1994),頁 1182。
[9] 清・聖祖敕編,《全唐詩》(北京:中華書局,1996),卷 705,頁 8118。
[10] 清・聖祖敕編,《全唐詩》(北京:中華書局,1996),卷 706,頁 8131。
[11] 依此看來,若我們能對所有的唐五代詩人的作品進行細讀,想必將會搜集到更多是吟誦表演於婚嫁儀式之中的詩歌。除了可就其詩題、用字遣詞進行細究論斷外,更重要的是它言說的語氣、敘事的口吻是否具有表演的傾向。
[12] 上海古籍出版社編,《唐五代筆記小說大觀》(上海:上海古籍出版社,2000),頁

不但提到催粧等婚嫁儀式，還鄭重其事地將這些於儀式中吟誦的詩篇筆錄了若干篇，它們和前文所提大抵較接近史事的筆記雜著所錄差不了太多，而且文中還提到「其餘吉禮，無不畢備，篇詠甚多」，足見在唐五代時，在嫁娶的活動裡，已有相當多的儀式和吟誦詩歌連結在一塊了。在《全唐詩》裡，有一組被歸於神——明月潭龍女所作的〈與何光遠贈答詩〉，其中有二首〈催粧〉詩，云：「玉漏涓涓銀漢清，鵲橋新架路初成。催粧既要裁篇詠，鳳吹鸞歌早會迎。」「寶車輾駐彩雲開，誤到蓬萊頂上來。瓊室既登花得折，永將凡骨逐風雷。」[13]編纂者雖未交代此一組詩的敘寫背景，但從其為神——明月潭龍女與何光遠的贈答之作，就可以推想這一組詩大概也是出自像〈袁洪兒誇郎〉、〈嵩岳嫁女〉這一類的傳奇小說，其中一定也安排有婚嫁的情節，才會有這二首〈催粧〉詩。

當然，在唐五代還是有將參與婚嫁儀式的感受行諸文字的創作，如白居易的〈和春深〉二十首之十九云：「何處春深好，春深娶婦家。兩行籠裏燭，一樹扇間花。賓拜登華席，親迎障幰車。催粧詩未了，星斗漸傾斜。」[14]詩中提到了障車、催粧等婚嫁儀式，但，仍是以旁觀者的角度來敘寫的，離直接於婚嫁儀式進行口誦吟唱甚遠。王建的〈新嫁娘詞〉三首也如此，如其一云：「鄰家人未識，牀上坐堆堆。郎來傍門戶，滿口索錢財。」其二云：「錦幛兩邊橫，遮掩侍娘行。遣郎鋪簟席，相並拜親情。」[15]分別涉及障車、鋪床等婚嫁儀式，但它們仍然是旁觀者的言說語氣，應當只是詩人將其所見所聞以詩的語言筆錄下來而已。

至於敦煌文獻的詩文與婚嫁儀式的關係，筆者在〈論敦煌婚嫁儀式詩文的實際運用情形〉一文已有討論，[16]於此不再贅述。而這二種文獻所載錄的唐五代婚嫁儀式詩文，是否存有若干的異同？研究者多關注到二者間相異之處，普遍以為敦煌文獻所見者，反應的是敦煌在地的文化，是民間通俗文化的產物。但，事實上，二者間的差異似乎又不是那麼大，包括大部分的婚嫁儀式及其詩文都是如此。因此，我們究竟該如何來看待一般傳世文獻

381-383。

[13] 清・聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷 864，頁 9776。

[14] 清・聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷 449，頁 5065。

[15] 清・聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷 301，頁 3423。

[16] 楊明璋，〈論敦煌婚嫁儀式詩文的實際運用情形〉，「百年敦煌文獻整理研究國際學術討論會」（浙江大學，2010.4）。

與敦煌文獻所載錄的唐五代婚嫁儀式詩文？這是本文擬欲討論的主題。今就將個人淺見陳述如下，就教於方家。

二、一般文獻與敦煌文獻所見障車、催粧、卻扇、呪願等各別儀式的詩文之比較

（一）司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞

敦煌本的障車詞有二篇，分別抄錄於 P.3909、S.6207，前者有題名作：「論障車詞法第八」；後者則有題記作：「長興三年壬辰歲三月廿六晝寶員記」，而與此出處時間相當的一般傳世文獻的障車詞、文，今僅晚唐司空圖還存留有一篇名為〈障車文〉者。研究者多以為它們是運用於不同的婚嫁儀式，如張艷雲將司空圖〈障車文〉的「障」字解釋為「用來遮隔視線的帳幔」，所以障車文是「新娘上車之際，要將車幔障在車上，在障圍車幔時要讀的」，且是娘家所為。[17]又譚蟬雪也指出，司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞除了都可用於婚禮中、均調寄〈兒郎偉〉及都需要有財物的賞賜之外，包括運用的地點（前者在戶內進行，後者在戶外進行。）、時間（前者在男家成禮時使用，後者是前往女家成禮的途中進行。）、主要目的（前者以贊頌和祝願為主，後者則以邀取財物為主。）等三項均大不相同。[18]他們都認為敦煌本障車詞反應的就是唐紹所言「邀其酒食，以為戲樂」的障車習俗，而司空圖的〈障車文〉則與之差距甚大。

的確，司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞二者是有一定的相異之處，像譚氏所言的主要目的不同，乍看之下確實是如此，前者主要是針對舉行婚嫁的人家給予祝願與稱頌，如有言：

> 兒郎偉，且子細思量，內外端相，事事相稱，頭頭相當。某甲郎不誇才韻，小娘子何暇調粧。也甚福德，也甚康強。二女則牙牙學語，五男則雁雁成行。自然繡畫，總解文章。叔手子已為卿相，敲門來盡是丞郎。榮連九族，祿載千箱。見卻你兒女婚嫁，特地顯慶高堂。[19]

---

[17] 張艷雲，〈唐代婚俗中的障車與障車文〉，《歷史月刊》1999 年 2 月號。
[18] 譚蟬雪，《敦煌民俗——絲路明珠傳風情》（蘭州：甘肅教育出版社，2006），頁 201。
[19] 唐．司空圖撰，祖保泉、陶禮天箋校，《司空表聖詩文集箋校》（合肥：安徽大學出版社，2002），頁 320-321。

而類此的話語，在敦煌本障車詞並不多見，僅在通篇幾乎都是邀致財物之言偶然出現個一二句，如 P.3909 的「不是要君酒，圖君且作榮華」。若就前文引述一段來看，它與在迎娶過程中前來遮障以求取財貨食物的障車習俗似乎沒有任何瓜葛，反倒和敦煌本呪願文頗為相似。只是，我們要是再仔細端詳〈障車文〉最末二段的敘述，則將有不一樣的看法，云：

> 兒郎偉，重重祝願，一一誇張。且看拋賞，必不尋常。簾下度開繡幞，帷中踴上牙床。[20]珍纖煥爛，龍麝馨香。金銀器撒來雨點，錢絹堆高並坊牆。音樂嘈囋，燈燭熒煌，滿盤羅餡，大榼酒漿。

> 兒郎偉！總擔將歸去，教你喜氣揚揚。更叩頭神佛，擁護門戶吉昌。最要夫人娘子賢和，會事安存，取個國家可畏忠良。[21]

原來前此的祝願與贊頌，最終的目的還是希望得到為數不少的金銀、綺羅、羅餡、酒漿等等的拋賞，讓他們能夠滿載而歸。

由此可知，司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞之主要目的其實是一樣的，都是為了「邀其酒食，以為戲樂」，連帶的，它們運用的地點和時間也就沒有太大的不同。只是，它們呈現出來的樣貌截然不同，這又是什麼原因所致？或與撰作者個人的才學素養、偏好不無關係，但，更重要的是它們的表現型態，司空圖的〈障車文〉像是一組人吟誦即可完成，而敦煌本的障車詞則恐怕非得要二人或二組人方能成事。如 P.3909 的障車詞一開頭作：

> 障車之法：吾是三台之位，卿相子孫，太元（原）王郭，鄭州崔陳，河東裴柳，隴西牛羊（楊），南陽張李，積世中（忠）臣，陳（障）君車馬，豈是凡人！　女答：今之聖化，養育蒼生，何處年小，漫事蹤橫，急手避路，廢我車行。

---

[20] 此句箋校本原作「階前勇上牙床」，恐怕不恰，今據《全唐文》改。參清．唐詰等編，《全唐文》（北京：中華書局，1987），卷 808，頁 8493-8494。

[21] 唐．司空圖撰，祖保泉、陶禮天箋校，《司空表聖詩文集箋校》（合肥：安徽大學出版社，2002），頁 321。

很明顯的就是應答的語氣，障車者表明自己的身分地位，婚嫁者則指責障車恣意妄為，甚至還有標題作「女答」。而另一篇的障車詞 S.6207 所抄也是如此，以其文末的句子為例，云：

> 兒郎偉，無篇（偏）無當（黨）王道蕩蕩，春符分明，憑何輒障？ 兒郎偉，我是諸州小子寄旅他鄉，形容窈窕，武(嫵)媚諸郎，含珠吐玉，束帶矜莊，故來障車，須得牛羊。

婚嫁者質問障車者為何前來障車，障車者則大言不慚地回覆了自己容貌、談吐、穿著是多麼地得體、高尚，自然可以前來障車，同樣是以問答的方式來進行的。故司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞二者的樣貌不怎麼相同，也就較為理所當然了。

（二）催粧詩

催粧本是北朝的習俗，是前往迎新婦的夫家領十數人乃至百餘人，朗聲呼道：「新婦子催出來。」[22]至唐代，始改喧嘩催促為賦詩以催之。[23]而一改為賦詩催粧後，蔚為流行。目前於一般傳世文獻所見的唐五代婚嫁儀式詩文就以此最多，至少有十餘首，如唐代李玫所撰的《纂異記》「嵩岳嫁女」即有三首，云：

> 有仙女捧玉箱，托紅牋筆硯而至，請催粧詩，於是劉綱詩曰：「玉為質兮花為顏，蟬為鬢兮雲為鬟。何勞傅粉兮施渥丹，早出娉婷兮縹緲間。」於是茅盈詩云：「水晶帳開銀燭明，風搖珠珮連雲清。休勻紅粉飾花態，早駕雙鸞朝玉京。」巢父詩曰：「三星在天銀河廻，人間曙色東方來。玉苗瓊蘂亦宜夜，莫使一花衝曉開。」[24]

---

[22] 見上海古籍出版社編，《唐五代筆記小說大觀》(上海：上海古籍出版社，2000)，頁562、750。

[23] 葉國良云：「以催粧言，唐人已改北朝胡族之喧嘩催促為賦詩，至宋代，社會既缺乏唐時鼎盛之詩風，一般民人遂改送花粉冠帔及作樂以催之。」參葉國良，〈禮俗之融合與轉化——以唐宋婚俗中異族文化成分為例〉，收入台大中文系、成大中文系「六朝唐宋學術研討會」編輯小組編輯，《遨遊在中古文化的場域：六朝唐宋學術研討會論文集》（台北：里仁書局，2004），頁67-87。

[24] 見宋・李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，2003)，卷五十，頁312。

以上三首催粧詩，不外乎盛讚新婦之美貌，以花比附之，且也都語帶調侃地要新婦就別再對自己的粧扮過度琢磨了，早早出來完成婚儀。其他像是盧儲[25]、黃滔、賈島[26]、徐安期[27]等人所作之催粧詩，大抵也是這樣的敘述模式。

而前文曾引述過的《玄怪錄》〈袁洪兒誇郎〉，也有一首誇郎所賦之催粧詩，云：

> 好花本自有春暉，不偶紅粧亂玉姿。若用何郎面上粉，任將多少借光儀。

在此特意提出來，是因為它和敦煌文獻中 P.3252 背面所書的二首〈催粧〉詩其一頗為相似，茲將二首詩引述如下：

> 今霄織女降人間，對鏡勻粧計已閑。自有夭桃花菡顏，不須脂粉汙容顏。

> 兩心他自早相知，一過遮闌故作遲。更轉只愁奔兔月，情來不要畫蛾眉。[28]

誇郎所賦的「好花本自有春暉，不偶紅粧亂玉姿」和 P.3252 所書的「自有夭桃花菡顏，不須脂粉汙容顏」，非但都誇獎新婦的美貌，說其素顏已較花嬌，根本無須再施脂粉，而且句式結構也近同，雖然它們一則是詩篇的頭兩句，一則為詩篇的末兩句，但無損於二首詩敘述模式與敘述情調近同的事實。至於 P.3252 所書的第二首催粧詩，似乎也與前文提及的徐安期之作有所連結，徐詩有云：「不須面上渾粧卻，留著雙眉待畫人。」這二句詩句將 P.3252 的第二首催粧詩末句「情來不要畫蛾眉」未表述清楚的言外之

---

[25] 《抒情詩》云：「李翱江淮典郡，有進士盧儲投卷，翱禮待之，置文卷几案間，因出視事，長女及笄，閑步鈴閣前，見文卷，尋繹數四，謂小青衣曰：『此人必為狀頭。』……選以為壻，……纔過關試，徑赴嘉禮，催粧詩曰：昔年將去玉京遊，第一仙人許狀元頭。今日幸為秦晉會，早教鸞鳳下粧樓。」見宋．李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，2003)，卷一百八十一「李翱女」，頁 1346-1347。

[26] 賈島〈友人婚楊氏催粧〉：「不知今夕是何夕，催促陽臺近鏡臺。誰道芙蓉水中種，青銅鏡裏一枝開。」見清．聖祖敕編，《全唐詩》(北京：中華書局，1996)，卷五七四，頁 6682。

[27] 徐安期〈催粧〉：「傳聞燭下調紅粉，明鏡臺前別作春。不須面上渾粧卻，留著雙眉待畫人。」見清．聖祖敕編，《全唐詩》(北京：中華書局，1996)，卷七六九，頁 8733。

[28] 徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》(北京：中華書局，2000)，頁 218。

意，做了補充說明，原來要新婦不要畫蛾眉，固然是擔心延誤了婚儀時程，也為新郎替新婦畫眉以增添情趣預留了伏筆。因此，我們恐怕不宜也不能說 P.3252 的〈催粧〉詩定不是文士的作品。

目前所見唐五代的催粧詩，其基本樣貌大抵就如前所述，只是，我們也可看到因對象的不同，本均語帶嘲弄的催粧詩，有的變得謹嚴、含蓄，不見有調侃之語；有的則是變本加厲，已入於譏誚。像唐順宗女雲安公主下嫁劉士涇，陸暢就曾作了數首催粧詩，除了前文曾引述過的《雲溪友議》「吳門秀」有一首（「雲安公主貴，出嫁五侯家。天母看調粉，日兄憐賜花。催鋪柏子帳，待障七香車。借問粧成未，東方欲曉霞。」）外，《全唐詩》還收錄了另二首，題作〈雲安公主出降雜詠催粧〉，詩云：

> 天上瓊花不避秋，今宵織女嫁牽牛。萬人惟待乘鸞出，乞巧齊登明月樓。
>
> 少粧銀粉飾金鈿，端正天花貴自然。聞道禁中時節異，九秋香滿鏡臺前。[29]

一樣是以花比附將出嫁的雲安公主，要公主早早出來成禮，但催促的力道就緩和許多，只說「借問粧成未，東方欲曉霞」，或者是「萬人惟待乘鸞出」，更沒有語帶嘲弄地要新婦不必粧扮，而是一本正經地以「端正天花貴自然」來間接地推崇公主的美貌。

至於《鑑誡錄》卷八「非告勒」與《南部新書．戊》所引述的馬彥珪、陳嶠之催粧詩，則屬已入於譏誚者，二段文字如下：

> 合州石鏡宰馬彥珪者，……謬學滑稽，語多譏誚。因聘女，自為內相醉酬新郎催粧之詩，詩意風豔之甚，親族聞者，莫不笑之。其詩曰：「莫飛篇翰苦相煎，款款容人帖翠鈿。不是到來梳洗晚，卻憂玉體未禁憐。」[30]

> 陳嶠……數舉不遂，蹉跎輦轂，至于暮年。逮獲一名還鄉，已耳順矣。……至新婚，近八十矣，合巹之夕，文士競集，

[29] 清．聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷四七八，頁 5442。
[30] 五代．何光遠撰《鑑誡錄》卷六。見傅璇琮等主編，《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004），頁 5928-5929。

悉賦催粧詩，咸有生荑之諷。嶠亦自成一章，其末曰：「彭祖尚聞年八百，陳郎猶是小孩兒。」座客皆絕倒。[31]

雖然陳嶠之詩僅可見末二句，但藉此推敲，這首詩大概也和馬彥珪之作一樣，全不按一般催粧詩的敘述模式了，人諷陳嶠年紀一大把才娶妻是枯楊生荑，陳則以彭祖與己相比，來為自己辯解。而馬彥珪則不但不避艷情，還藉艷情以達到催促的目的。像這樣超過一般催粧詩書寫模式者，於敦煌文獻中也可以見到，S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 有一首署題為「又催粧云」者，詩云：

還乘妙手作催粧，心中報道實不知。即合刺史自身造，因何得遣賓郎書。

顯然這首詩不但不同於一般催粧詩的書寫模式，而且敘述者恐怕也不是新郎或儐相，否則怎麼可能會數落新郎不自為催粧之詩。從該詩前後尚有其他不同標題的詩句來看，此詩大概只是一連串問答體詩句的其中一環而已，且敘述者應該是其前曾出現的女家的姑嫂。

（三）卻扇詩及其他與之相近的婚嫁儀式詩

婚禮新婦以扇障面，在晉代已有之，[32]而不但新婦要以扇障面，且新郎得賦卻扇之詩，方成一完整的儀節，則是要到了唐代才有類似的記載。像唐中宗於景龍二年（708）曾利用邀大臣入內殿守歲之際，撮合了御史大夫竇從一與皇后老乳母王氏，並當場就舉行了簡單的婚禮，其間，還令老乳母與從一對坐，要竇從一誦卻扇詩數首，王氏則卻扇、去花易服而出，引來了中宗與侍臣的大笑。[33]此外，清人呂種玉撰《言鯖》卷下「撒帳」條亦有云：

唐景龍中，中宗出降睿宗女荊山公主時，鑄撒帳金錢，……敕近臣及修文館學士送婚拾錢，皆作卻扇詩。[34]

---

[31] 宋・錢易撰《南部新書・戊》。見上海古籍出版社編，《宋元筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 333。

[32] 陳鵬，《中國婚姻史稿》（北京：中華書局，1994），頁 256。

[33] 見宋・司馬光撰，《資治通鑑》（北京：中華書局，1992），卷二〇九〈唐紀・中宗景龍二年〉，頁 6630-6631。

[34] 清・呂種玉撰，《言鯖》（台南：莊嚴文化公司 1995 年影印《四庫全書存目叢書》），卷下，葉八。

此事同樣是發生在唐中宗時，且皇帝也實際參與了此一儀節，敕令大臣賦卻扇詩。足見此一儀節在當時已頗為流行，連皇帝、大臣也樂此不疲。

而目前我們於一般傳世文獻可以看到的唐五代卻扇詩並不算多，前文已提及《玄怪錄》〈袁洪兒誇郎〉、陸暢及黃滔有之，曰：

> 團扇畫方新，金花照錦茵。那言燈下見，更值月中人。（袁洪兒〈詠花扇詩〉）
>
> 寶扇持來入禁宮，本教花下動香風。姮娥須逐彩雲降，不可通宵在月中。（陸暢〈扇〉）
>
> 城上風生蠟炬寒，錦帷開處露翔鸞。已知秦女昇仙態，休把圓輕隔牡丹。（黃滔〈去扇〉）

另外，李商隱也有〈代董秀才卻扇〉，詩云：

> 莫將畫扇出帷來，遮掩春山滯上才。若道團圓似明月，此中須放桂花開。[35]

從這四首，我們可以發現唐五代的卻扇詩，大抵就是運用花、月、扇等三種物象及與之相關的事物，做為敘述新婦以扇障面而新郎或儐相則要新婦將扇挪移開的基本素材。

在敦煌文獻中，我們也可看到三首卻扇詩，總與《下女夫詞》合抄的婚嫁儀式組詩其中有〈去扇詩〉二首，云：

> 青春今夜正方新，紅葉開時一朵花。分明寶樹從人看，何勞玉扇更來遮。
>
> 千重羅扇不須遮，百美嬌多見不奢。侍娘不用相要勒，終歸不免屬他家。[36]

P.3252 也有〈去扇〉，云：

> 閨裏紅顏如蕣花，朝來行雨至人家。自有雲依五色映，不須羅扇百重遮。[37]

---

[35] 清・聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1996），卷五四〇，頁 6194。
[36] 潘重規，《敦煌變文集新書》（台北：文津出版社，1994），頁 1182。
[37] 徐俊，《敦煌詩集殘卷輯考》（北京：中華書局，2000），頁 218。

雖然這三首詩未運用到月一物象，但還是將新婦比作花，要新婦毋須再矜持了，早把扇退卻，好讓人欣賞其美貌。大抵而言，這樣的敘述模式、格調和一般傳世文獻所見的卻扇詩還是頗為相近的，只是，其口頭表演的痕跡還是較為濃厚，特別是「千重羅扇不須遮」一詩，該詩的末二句——「侍娘不用相要勒，終歸不免屬他家」甚至還可見其當是新郎或儐相回應侍娘的應答詞。

接下來，我們要討論的是詠行障（帳）詩及詠簾詩。這二種詩的賦誦時機，若根據敦煌文獻中總和《下女夫詞》合抄的那組婚嫁儀式詩來看，它們分別是運用於卻扇之前和整個親迎婚禮結束之前。只是一般傳世文獻並沒有太多關於此二種儀節的記載說明，且敦煌文獻中也抄有詠行障詩及詠簾詩的 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 一寫本，其在寫錄二詩的次序又和與《下女夫詞》合抄的那組婚嫁儀式詩絕不相同，[38]故我們還是謹慎為之，姑將它們置於此處討論。

前文已提及的陸暢、黃滔，分別有〈詠行障詩〉及〈啟帳〉，云：

> 碧玉為竿丁字成，鴛鴦繡帶短長馨。強遮天上花顏色，不隔雲中語笑聲。（陸暢〈詠行障詩〉）

> 得人憎定繡芙蓉，愛鎖嫦娥出月蹤。侍女莫嫌抬素手，撥開珠翠待相逢。（黃滔〈啟帳〉）

此二詩與陸、黃所寫的卻扇詩沒什麼太大的不同，只是將重點從要新婦挪去團扇，改為將行障移去。敦煌文獻中與《下女夫詞》合抄的婚嫁儀式詩，也有三首這一類的作品，[39]今引述如下：

> 一雙青白鴿，遶帳三五匝。為言相郎道，遶帳三巡看。（〈論開撒帳合詩〉）

> 夜久更闌月欲斜，繡障玲瓏掩綺羅。為報侍娘渾擎卻，從他駙馬見青娥。（〈去行座障詩〉）

---

[38] 此一合拼卷所書寫的作品之次序，一方面很難從頭至尾理出一個頭緒，但另一方面其抄寫情況又不像是隨興的抄本，且前後的詩句又有不少像是能相互連結的應答詞，特別是〈下車詞〉之後，故尚無法斷言其書寫之次序定不具任何意義。

[39] 〈去行座障詩〉也可見於 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002。

錦幃重重掩，羅衣隊隊香。為言姑嫂道，去卻有何妨。(〈去行座障詩〉) [40]

這三首與陸、黃所作最大的差異，是在它們與敦煌文獻所見的卻扇詩一樣，口頭表演的味道較為濃厚，詩句中均直接表明了言說的對象——相郎、侍娘、姑嫂。

詠簾之詩今於一般傳世文獻所見者，也是陸暢、黃滔之作，他們分別有詩云：

勞將素手卷蝦鬚，瓊室流光更綴珠。玉漏報來過夜半，可憐潘岳立踟躕。(陸暢〈詠簾詩〉)

綠鬟侍女手纖纖，新捧嫦娥出素蟾。衛玠官高難久立，莫辭雙卷水精簾。(黃滔〈卷簾〉)

二詩所運用的素材基本上差異不大，都是以素手、月光、珠簾及美男子等勾勒出要侍女趕緊將珠簾捲起，就別讓新郎苦苦等候的情境。而敦煌文獻裡，與《下女夫詞》合抄的婚嫁儀式詩有一首〈詠下簾詩〉，[41]詩云：

宮人玉女白纖纖，娘子恒娥眾裏潛，微心欲擬觀容貌，蹔請傍人與下簾。[42]

讓人特別驚訝的，是其頭二句——「宮人玉女白纖纖，娘子恒娥眾裏潛」與黃滔〈卷簾〉的開首二句，文字或許還有些許不同，但使用的素材物象、敘述的語氣情調，簡直如出一轍，同時，二首詩也都是安排於整首詩最末，帶出此一儀節最重要的捲簾與新郎相見的訴求。

（四）呪願文

敦煌文獻中的呪願文目前可見的有十三篇，且都是運用於婚嫁儀式，而一般傳世文獻所見相同時期、相同目的的呪願文並不多見。東晉三藏佛

---

[40] 潘重規，《敦煌變文集新書》(台北：文津出版社，1994)，頁 1182。

[41] 此詩亦可見於 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 一合拼卷，詩句大抵相同，題作〈詠簾詩〉，詩作：「佳人玉指白纖纖，娘子恒娥眾裏潛，微心欲疑觀客皃，恩釋恒娥卷卻簾。」

[42] 潘重規，《敦煌變文集新書》(台北：文津出版社，1994)，頁 1183。按語：首句的「白」字，潘本校作「自」，檢視 P.3350 作「帛」，P.3893 則作「白」，「帛」應是「白」字的同音訛字，今據 P.3893 改之。

陀跋陀羅與法顯一同翻譯的《摩訶僧祇律》，其卷三十四〈明威儀法〉之一有一段敘述是這麼說的：

> 若取婦施者，不應作是說。　枯河無有水，國空王無護，女有兄弟十，亦名無覆護，應作是呪願。女人信持戒，夫主亦復然，由有信心，故能行修布施。二人俱持戒，修習正見行，歡喜共作福，諸天常隨喜，此業之果報，如行不齎糧。[43]

很明顯的，它也是針對婚嫁而生成的呪願，故梁朝釋僧祐撰《出三藏記集》卷十二〈雜錄〉將之名為「取婦設福呪願文」[44]。只是，雖說「呪願」本與宗教儀式，特別是佛教，脫不了干係，如宋代釋元照撰《四分律行事鈔資持記》卷下三〈釋計請篇〉即云：「呪願即為施主求願也。」[45]但敦煌文獻中的呪願文涉及釋教教義者僅一篇，即 P.3350 的〈呪願新郎文〉，該文有云：

> 內外賢良，善神齊心加備（被），日勝日昌，師子門前吼喚，百獸率舞，迎將內外。……並願同修十善，不善波斯匿王。呪願主人自矜良，未知賞何疋帛，親家翁母，早來為將。貴言千秋永固，重賞莫辱文郎。

全文大部分的內容雖仍和其他的敦煌本呪願文一樣，祝願新人富貴盈門、子孫成材，但其間也穿插有如上所引述極富佛教色彩的文句。而這些極富佛教色彩的文句，與〈取婦設福呪願文〉所述容或有異，但訴求近同，都是要新人齊心持戒行善，終將有福報。而其他不具佛教色彩的敘述裡，還有一段頗值得注意的，即最末的「呪願主人自矜良，未知賞何疋帛？親家翁母，早來為將。貴言千秋永固，重賞莫辱文郎」等句，念誦此呪願的人——文郎，不但逕自現身，還直接向主人討賞，希望此次的呪願能有個不錯的代價，口頭表演的痕跡也特別明顯。

---

[43] 《大正新脩大藏經》第 22 冊，No.1425《摩訶僧祇律》（CBETA 電子佛典 2008）。
[44] 《大正新脩大藏經》第 55 冊，No.2145《出三藏記集》（CBETA 電子佛典 2008）。
[45] 《大正新脩大藏經》第 40 冊，No.1805《四分律行事鈔資持記》（CBETA 電子佛典 2008）。

三、唐五代的婚嫁儀式詩文於一般文獻與敦煌文獻所見之異同

（一）一般文獻與敦煌文獻均可見同一婚嫁儀式的詩文之異同

透過前文的討論，我們大致可以歸納出一般傳世文獻與敦煌文獻均可見的同一婚嫁儀式之詩文異同如下。先來看其相同之處：

第一，其詩文的敘述情調大致是以諧戲之筆單純地表達對新人、對彼此的某一種期許，也就是說，大抵而言它們都能服膺於各種不同的婚嫁儀式的主要訴求與目的，包括障車文詞、催粧詩、卻扇詩、詠障詩及詠簾詩等都是。當然，也有部分寫得稍微豔情了點，如馬彥珪的催粧之詩；或者是書寫得謹嚴了些，如陸暢的催粧詩、《摩訶僧祇律》的〈取婦設福呪願文〉；又或是偏離了某婚嫁儀式的主要訴求，變為指摘對方，如 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 的催粧詩即是在責怪新郎未能親為催粧之詩，這些應該都是因應不同的對象、場合所做的調整。

第二，其詩文的賦誦者，應都是以文士為主體。一般傳世文獻所見自不必多言，因為目前所保存下來的作品，多是有署名的文士之作，且唐五代的筆記雜著、傳奇小說也有不少很明確地敘及某官某文士擔任婚禮儐相賦誦詩文。敦煌文獻中表明婚嫁儀式詩文的賦誦者為文士的，雖不若一般傳世文獻那麼多，但還是可以找到一些線索：如 P.3350 的〈呪願新郎文〉文末有「重賞莫辱文郎」，「文郎」蓋即有文才之郎，是賦誦者的自稱；或 P.3252 的〈催粧〉二首其一「今霄織女降人間」詩與《玄怪錄》〈袁洪兒誇郎〉的「好花本自有春暉」詩近同，而與《下女夫詞》合抄的婚嫁儀詩之一的〈詠下簾詩〉也和黃滔的〈卷簾〉近同，這都可用以說明敦煌文獻的婚嫁儀式詩是有文士賦誦的傾向；再者，張敖撰《新集吉凶書儀》提及通婚階段，男家送通婚書的函使，「須於親族中揀兩兒郎有官及有才貌者充使及副使」[46]，而新郎前往親迎時，也有儐相陪同，其條件雖未交代得像前文那麼詳盡，但對於函使的要求都那麼鎮重其事了，更何況是得負責詠除花、去扇詩三五首的儐相。另外，抄錄有婚嫁儀式詩文的寫本，其也有文士性格的傾向，這點將於後文做進一步的論述。

接著，我們來看其相異之處。一般傳世文獻與敦煌文獻均可見的同一婚嫁儀式之詩文，它們最大的不同是其表現型態：一般傳世文獻所見是以獨誦

---

[46] 趙和平，《敦煌寫本書儀研究》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 540。

為主，敦煌文獻所見則正好相反，是以問答為主，獨誦為輔。障車文詞是最為明顯的，司空圖〈障車文〉是獨誦體，而敦煌本障車詞則為問答體。而本獨誦即可的催粧詩、卻扇詩、詠行障詩等，在敦煌文獻所見者卻又都可見有詩作僅是一連串問答體組詩其中的一個環節而已，若依各寫本來看，則大概就僅 P.3252 所抄未見問答形式而已。大抵而言，一般文獻與敦煌文獻均可見的同一婚嫁儀式之詩文，敦煌文獻所見者，更近於口頭表演。

（二）敦煌文獻獨見的婚嫁儀式之詩的特點

敦煌文獻的婚嫁儀式詩文，還有一些其種類是一般傳世的唐五代文獻所未見的，如《下女夫詞》、總與《下女夫詞》合抄的《論女婿》及其他婚嫁儀式組詩，以及 P.3252 與 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 所抄絕大多數的婚嫁儀式詩等都是。現在我們就針對這些敦煌文獻獨見的婚嫁儀式之詩來進行討論，特別是它們是否能與前一項所言的唐五代同一婚嫁儀式之詩文見於敦煌文獻者的特點相應。

先來看其敘述情調，它們大都也是以諧戲之筆單純地表達對新人、對彼此的某一種期許，僅少數寫得艷情了些，如 P.3252 的〈去襆頭〉、〈脫衣詩〉，或是合拼卷 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 的〈□被詩〉（昨夜忽驚眠）及〈□答〉（脫衣神女立陽臺）等，已不避閨閤之事。而其賦誦是否亦以文士為主體，則留待稍後再論。

接著，我們來看其表現型態。這些敦煌文獻獨見的婚嫁儀式之詩，以問答體來表現的，最明顯的莫過於《下女夫詞》，其最主要的特點，即是透過兒（相郎）與女（姑嫂）以四句韻語相互的應答，來達到謔笑的目的。另外，像 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 一拼合卷所抄的二十餘首婚嫁儀式詩，雖然其中有十二首是和總與《下女夫詞》合抄的婚嫁儀式組詩一模一樣，但其抄寫次序卻和該組詩截然不同，後半段的詩作甚至是以問答的形式來進行的，如先有賓郎〈詠中門〉說「女是蹔時客」，才有姑嫂〈領牢中詩〉的「歸去來，歸去來」，再有賓郎「答云」的「且莫歸，且莫歸」；又如，先有賓郎〈□被詩〉的「唯將兩箇手，遮後復遮前」，才有「姑嫂答」的「去卻雙菩薩，死田正相當」，或者是姑嫂的另一種辛辣的回應詞——「脫衣神女立陽臺，夜久更闌玉漏催。欲作綾羅生千造，玉體從君任看來。」[47]

---

[47] 此詩的標題原卷已漫漶，僅能辨出「答」字，「答」字前應該還有一字，或許是「又」字，如是，則可解釋為姑嫂回應賓郎〈□被詩〉的另一方式。

至於總與《下女夫詞》合抄的《論女婿》及其他婚嫁儀式組詩，雖然它們不像《下女夫詞》、S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 一拼合卷所抄的二十餘首婚嫁儀式詩有那麼明顯的問答形式，但《論女婿》顯然是在測試準女婿的才學與機智，而之所以針對大門、中門、堆、堂基、門鎖、堂門等來賦詩，應該也是應女家要求的，只是我們現在看到的只有男家的回應詞而已；〈論開撒帳合詩〉等詩篇主要的賦誦者雖然應該是相郎，但從詩句中仍可見到姑嫂或侍娘於一旁試圖阻止新郎接近新婦，因此，現在我們所見到的，大概也只是相郎與姑嫂或侍娘間的應對詞屬於相郎的那一部分而已。唯一較不具問答跡象的是 P.3252 所抄的婚嫁儀式詩。

因此，我們可以說這些獨見於敦煌文獻的婚嫁儀式之詩，大致和前一項所言的唐五代同一婚嫁儀式之詩文見於敦煌文獻者的特點是相應的，而且它們一樣是近於口頭表演的。我們再舉一個獨見於敦煌文獻的婚嫁儀式之詩近口頭表演的例子，那就是《下女夫詞》。它有許多程式化套語的痕跡，[48]如「本是何方君子，……」、「本是長安君子，……」、「……，體內如何」、「……，姑嫂如下，……」、「○非公館，實不停留」、「馬上刺史，……」、「○○○問，何惜時光」、「酒是蒲桃酒，……」、「即問○○○，因何○○酒」等，屢屢重複出現於兒女問答之中，這恐怕不能以偶然襲用成詞來看待，應是帕里——洛德理論中所言口頭程式的套語運用。[49]依此看來，《下女夫詞》和口頭傳統應有極密切的關係。

最後，我們再補充一點，即敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文，是否有充分表現敦煌在地特色的文本？其實，這些作品中，最具在地特色的大概就是《下女夫詞》了，特別是其中有六段兒女的問答詞直接涉及沙州、敦煌等地名，當女問：「何方所管」，兒答：「燉煌縣攝」；女問：「馬上刺史，是何之州」，兒答：「馬上刺史，本是沙州」；女問：「通問刺史，是何之鄉」，兒答：「馬上刺史，本是燉煌」，足見《下女夫詞》當是生成於沙州、敦煌一帶。

---

[48] 敦煌本的《下女夫詞》學界對此一文本的解讀，至今已積累了至少四、五種的看法，其中，說它是戲曲演出的底本，雖然已有過度詮釋之嫌了，但有一句話卻是頗值得參考的，云：「(《下女夫詞》) 具有一定程式化可以根據故事的內容臨時套用的詩篇。」見任光偉，〈敦煌石室古劇鈎沈〉，收入曲六乙、李肖冰，《西域戲劇與戲劇的發生》(烏魯木齊：新疆人民出版社，1992)，頁 71-87。

[49] 帕里（Parry）對「程式」（formula）的定義是：「在相同的韻律條件下，基於表達某種特定的基本觀念而有規律地運用的一組詞語。」見（匈）格雷戈里．納吉（Gregory Nagy）著、巴莫曲布嫫譯，《荷馬諸問題》(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 24。

（三）敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文之寫本屬性

在前文討論敦煌文獻獨見的婚嫁儀式之詩的特點時，我們對於其賦誦是否也和一般傳世文獻、敦煌文獻均可見的同一婚嫁儀式之詩文一樣是以文士為主體，未做討論，現在，我們就針對此一議題來進行較為全面性的論述。於此，我們擬從敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文之寫本屬性來入手。

敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文是做為寫本時代的遺跡而留存下來的文學作品，因此，若能善用這些寫本所提供的各種訊息，對於我們理解古代文學作品的傳播過程是非常有意義的。[50]如是誰抄寫的？為何而抄？又和什麼樣的作品合抄？若能掌握到這些訊息，自然對寫本的屬性之了解有一定的助益。抄錄有婚嫁儀式詩文的敦煌文獻，就僅 S.6207 一寫本有題記──「長興三年壬辰歲三月廿六畫寶員記」，但它僅有抄寫年代與抄寫者名字，對我們在推斷這些寫本屬性時的幫助實在有限。反倒是那些沒有題記卻共有十五個寫本的《下女夫詞》，我們發現它除了常與其他的婚嫁儀式相關文書合抄之外，也常與做為童蒙讀物的作品合抄，如北大 D246 正面抄《下女夫詞》，背面抄楊滿川〈詠孝經〉；P.3266 卷背抄《下女夫詞》，正面則抄一卷本王梵志詩；Dx2654 一寫本則與《開蒙要訓》合抄；中央研究院傅斯年圖書館編號 04 一本則是與各種不同類型的文書雜抄於一處，其中有學郎詩，同時，這些寫本的書跡只能稱是中等，甚至還有點稚拙，種種跡象看來，它們當是學郎所書，而且應該是作為童蒙學習之用。

而像《下女夫詞》這樣的婚嫁儀式詩文與做為童蒙讀物的作品聚合在一塊的，在清末民初的刊本文書裡也可看到。趙景深〈北平的喜歌〉一文，就有云：

> 在《歌謠》第二卷第十七期上看見徐芳女士的〈北平的喜歌〉，很是高興。因為她是親自從乞丐那裏採集得來的，大半都沒有傳本。即有，也是同的地方少，異的地方多。所以值得珍視。她說喜歌可分為六種，即：賀娶親歌、賀嫁女歌、賀生子歌、賀新年歌、賀建屋歌以及賀開張歌。但據李家瑞《北平俗曲略》，卻說除了結婚、生子、上樑、開店等以外，還有慶壽和到官。在前清，還該加上一種賀登科歌。我所看到的刊本喜歌有學古

[50] 參徐俊，〈敦煌詩歌寫本特徵及內容的分類考察〉，《敦煌與絲路文化學術講座．第二輯》（北京：北京圖書館出版社，2005），頁 276-296。

> 堂本《後娘打孩子》和《小兒難孔子》後面所附的《念喜歌》。二本相同，惟後者多了一篇〈八洞神仙賀壽〉，這多出的一篇是否也是喜歌，頗是個疑問，我疑心牠是大鼓調。以外相同的八篇，開始三篇是賀建屋歌，第二篇略與徐芳女士所錄相同。[51]

也許二者的年代相去甚遠，但那些運用於各種喜慶場合包括婚嫁在內的喜歌，之所以會和具有蒙學功能的《小兒難孔子》合刊，[52]大概也是做為蒙書之用而被流傳著。因此，我們可以說，敦煌文獻中抄錄有《下女夫詞》的若干寫本其實是有學郎性格的。

而學郎終究不能等同於文士，在抄錄有婚嫁儀式詩文的敦煌寫本裡，真正較具文士性格的也有之。如 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 一拼合卷所抄的婚嫁儀式詩，有一點頗值得注意的，就是其整體的書跡甚是工整秀麗，且不少詩題看似字跡已漫漶，事實上是施以朱筆，包括〈合髮詩〉、〈詠簾詩〉、〈下車詞〉、〈詠門詞〉、〈詠中門〉、〈牢領中詩〉、「答云」、〈□被詩〉、「姑嫂答」、「□答」、〈又催粧云〉及「兒答」等，可見抄寫者的鎮重其事，這和那些由學郎或一般書手所抄的寫本相較，差異甚大，恐怕當出自素養較高的文士之手筆。另外，抄錄有呪願文的寫本，也有極濃厚的文士性格，如 S.2049 卷背所書，即是與李白、高適、劉希夷等唐人詩賦合抄；而 P.3608 卷背所書，則與唐人文合抄；P.3252 則在卷背書有呪願文，正面是法律文書（《唐律疏議》）；P.2976 則是與高適、劉朝霞等唐人詩賦合抄，而且除了 P.2976，其他寫本的書寫情況也都頗不錯的。故我們才會說這些抄錄有婚嫁儀式詩文的敦煌寫本也有不少是具文士性格的。

（四）文士主導、獨誦／問答並陳的唐五代之婚嫁儀式詩文

在唐五代，以文士來主導於婚嫁儀式賦誦詩文，這在一般傳世文獻的傳奇小說、筆記雜著是屢見不鮮的，而敦煌文獻中所錄的婚嫁儀式詩文，若依前文所述，似乎也有類似的傾向，只是，我們要如何將學郎與文士連結在一塊？設使《下女夫詞》等婚嫁儀式詩文被學郎所抄，確實是做為童蒙

---

[51] 趙景深，〈北平的喜歌〉，《大晚報》民國廿五年十一月十八日第五版。按語：學古堂是民初北平打磨廠的一家書坊。

[52] 〈小兒難孔子〉所敘大概就是孔子與項橐的問答故事，它是廣泛流傳於傳統社會之中。詳參金文京，〈孔子的傳說——〈孔子項託相問書〉考〉，「俗文學學術研討會」（中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館，2006.12.8），頁 1-22。

讀物而為之，則又誰教他們的？為了什麼目的而教？是否為往後作為婚禮的儐相預做準備？近人徐芳〈北平的喜歌〉有一段話或可帶來一點啟發，他說：

> 北平有一種人，專門靠著「唱唱兒」過活。他們不是在舞台上表演，也不是在遊藝場裡賣唱。他們只是走在街上或胡同裏，挨著人家的門口唱。……這些歌也是有人傳授的，不是隨便胡謅的。……「唸喜歌兒的」，其實是說「唸喜歌兒」的對，要說「唱喜歌兒的」就不合適了。因為他們實在是在「唸」，而不是在「唱」。他們唸的時候，手裡還拿著幾塊竹手在拍板。[53]

雖然徐氏所論的喜歌之年代與敦煌文獻有段不小的距離，但其中所提的唸喜歌也是有人傳授的，提醒了我們，較之更為雅致、繁複的敦煌本婚嫁儀式詩文理當也要有套傳承的機制。

換言之，學郎抄寫婚嫁儀式詩文或許其中即有一個目的是為往後作為婚禮的儐相預做準備，而指導他們的則是才學、文化素養較他們更高的文士。同樣是近代人的魏建功，在吳曉鈴的〈撒帳詞〉一文有附識，云：

> 《清平山話本》〈快嘴媳婦李翠蓮〉有撒帳詞，致詞的人稱為「先生」，似村學究所兼操副業也。中國農村中略識字通文的老學究先生地位實在是「巫」、「醫」和「史」、「祝」的混合。或者撒帳詞本是一種宗教性質的致辭，初由儐相「先生」任之，後來歸成專門職業者討好領賞的工具。吾鄉（江蘇如皋）此種喜歌由以儐相為職業的人唱念。「禮」與「俗」息息相通，此猶可概見云。[54]

魏建功以宋元話本〈快嘴李翠蓮記〉裡念誦婚嫁儀式詩的是讀書人——張宅先生為例，說明於婚嫁儀式賦誦詩文的任務本是由這一類粗通文墨的文士先生擔任，負起溝通禮與俗的橋樑，之後，這樣的任務才有職業儐相的介入。而較〈快嘴李翠蓮記〉更早的敦煌本婚嫁儀式詩文，從上述種種的跡象看來，它們應當也一如唐五代的傳奇小說、筆記雜著所言，是由文士來主導婚嫁儀式詩文的賦誦事宜。

---

[53] 參徐芳，〈北平的喜歌〉，收入舒蘭編，《中國地方歌謠集成．4．理論研究（四）》（台北：渤海堂文化公司，1989），頁 1-7。

[54] 魏建功於吳曉鈴〈撒帳詞〉後的附識，見《歌謠》第三卷第七期（1937 年 5 月 15 日）。

前文我們曾歸納出，一般傳世文獻與敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文最大的不同，是一般傳世文獻以獨誦為主，而敦煌文獻則以問答為主。讓人好奇的是，基於什麼樣的因由，使得婚嫁儀式詩文於這二種文獻的表現型態有如是的差異？若說前者較近於書面書寫體現的即是菁英書寫文化，而後者較近於口頭表演則將之與民間口傳文化連結，似乎又不大對。

事實上，這些詩文既然是運用於婚嫁儀式之中，不管是被一般傳世文獻，或者是敦煌文獻所載錄，基本上它們已經是近於口頭表演，[55]只是與口頭表演的關係確實有程度上的差異。敦煌文獻所見的婚嫁儀式詩文之口頭表演性，於前文我們已有不少的討論，至於一般傳世文獻所見者，也可在如下的幾個面向看到它是有口頭表演的傾向：一是用語通俗，這在司空圖的〈障車文〉中最為明顯，包括「事事相稱，頭頭相當」、「小娘子」、「也甚」、「扠手子已為卿相，敲門來盡是丞郎」、「教你喜氣揚揚」等等都是；二是每一婚嫁儀式賦誦之詩，其敘述已有個固定化的模式了，如催粧之詩，固定將新婦比附花；卻扇之詩，則運用花、月、扇；詠簾之詩，定有素手、月、珠簾等物象；三是袁洪兒誇郎催粧之詩、黃滔詠簾之詩，分別有敦煌本的同一儀節之詩與之近似，我們或可說它和第二點同是公式化、程式化的一種表現。

那麼，還會有什麼樣的理由，使得這二種文獻所記述的婚嫁儀式詩文之表現型態迥異？西方表演理論的說法，或可做為借鏡。表演理論對於口頭藝術文本在特定語境中的動態形成過程和其形式的實際應用特別關注。具體地來說，像他們就很看重講述人、聽眾和參與者之間的互動交流，因此，「故事如何被講述？為什麼被講述？一個舊有的故事文本為什麼會在新的語境下被重新講述（recontextualize）？周圍的環境如何？誰在場參與？講述人如何根據具體講述語境的不同和聽眾的不同需要而適時地創造、調整他的故事，使之適應具體的講述語境？」[56]等等，都是表演理論所關注的。換言之，口頭表演者會因應講述當時的語境而對他講述的內容、語言有不同的調整，這在陸暢針對唐順宗之女雲安公主下嫁劉士涇所作之催粧詩，不若一般催粧之詩那般諧戲、調侃，即可看出一些端倪來。故像司空

[55] 表演對於儀式而言是相當重要的，是儀式的要素之一。亞歷山大（Bobby Alexander）、謝克納（Richard Schechner）、鮑伊（Fiona Bowie）等均相當看重儀式與表演的關係，像鮑伊就說：「儀式在某種意義上是一種表演或文化戲劇。」參（英）鮑伊（Fiona Bowie）著，金澤等譯，《宗教人類學導論》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 175-184

[56] 參楊利慧、安德明，〈美國當代民俗學的主要理論和方法〉，收錄周星主編，《民俗學的歷史、理論與方法》（北京：商務印書館，2006），頁 595-638

圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞，有獨誦與問答二種不同的表現型態，應該就是因應不同的語境所做的調整與改變。

還有一種可能，即是記錄者的目的不同，而造成呈現出來的樣貌不盡相同。前文曾引述過的《玄怪錄》卷三〈袁洪兒誇郎〉，在記敘催粧詩後，有云：「其餘吉禮，無不畢備，篇詠甚多，而不悉記得，唯憶得詠花扇詩。」對於傳奇小說、筆記雜著的撰作者而言，婚嫁儀式詩文的載錄，只是他們在敘述故事、事件的穿插、點綴，不像敦煌文獻所抄錄的婚嫁儀式詩文是做為實際運用於婚禮而預做準備的，不管是學郎的學習過程所遺留，或者是文士擔任婚禮儐相的備用本，都得對整個婚嫁儀式及其賦誦的各種詩文有較為全面的掌握。所以，傳奇小說、筆記雜著等一般傳世文獻所記錄下來的自然就較片斷，呈現出來的樣貌也就較為單一，彷彿僅有獨誦一體而已；而敦煌文獻所書寫的則較為全面，我們不但可以看到問答體的，也有獨誦體的作品。

四、結論

透過前文的討論，我們會發現，唐五代的婚嫁儀式詩文於一般傳世文獻與敦煌文獻所見，有其相異者，也有相同之處。

如司空圖的〈障車文〉與敦煌本的障車詞，其實差異並不是那麼大，包括運用時間、地點及主要目的等，大致而言是一樣的，不同的是前者為獨誦體，後者為問答體。而敦煌本的三首催粧詩，其中 P.3252 的二首與一般文獻十餘首之基調也是一樣的，甚至二者間還有詩句是近同的；當然，二種文獻也各有超逸於一般催粧之詩基調者，敦煌本 S.9501+S.9502V+S.11419V+S.13002 所錄署題為「又催粧云」一首，更應該只是一連串問答的一環而已。敦煌本的卻扇詩、詠行障詩與一般文獻差異不大，只是敦煌本常直接於詩句中表述其言說的對象，頗有口頭應答的味道。至於敦煌文獻、一般傳世文獻分別僅有一首及二首的詠簾詩，彼此間的差異也不大，甚至敦煌本者與黃滔〈卷簾〉詩近同。運用於婚嫁儀式的呪願文，一般傳世文獻所見目前僅掌握到〈取婦設福呪願文〉一篇，而這一篇與敦煌本 P.3350 的〈呪願新郎文〉同樣有濃厚的佛教色彩，只是敦煌本是逕自於文中表述了言說的對象。

因此，我們可以說，一般傳世文獻與敦煌文獻均可見的同一婚嫁儀式之詩文，其敘述情調大致上都是以諧戲之筆單純地表達對新人、對彼此的某一種期許，也就是說，它們都能服膺於各種不同的婚嫁儀式的主要訴求與目的。而二者所見，最大的不同是其表現型態：一般傳世文獻所見是以獨誦為主，敦煌文獻所見則正好相反，是以問答為主，間有獨誦者，且也更具口頭表演的特色。這在敦煌文獻獨見的婚嫁儀式之詩，也是如此的。當然，敦煌本的婚嫁儀式詩文也有深富敦煌在地色彩者，如《下女夫詞》即是。而一般傳世文獻所見之婚嫁儀式詩文的賦誦者主要為文士，敦煌文獻所見是否也是以文士為主體？不論從其詩文的內容、形式、寫本屬性，甚至敦煌本書儀對於婚禮函使的要求，我們可以發現，敦煌本也是有文士性格傾向。

至於為何一般傳世文獻所見是以獨誦為主，而敦煌文獻所見則正好相反，是以問答為主，間有獨誦者，且口頭表演的痕跡更為濃厚？筆者推測，其一為賦誦時的語境不同，賦誦者根據場合、對象、目的等等的不同做了相應的調整；其二為二種文獻載錄婚嫁儀式詩文的目的並不相同，傳奇小說、筆記雜著等一般傳世文獻只是將之視為敘寫故事的點綴，而敦煌文獻則是做為實際運用於婚禮而預做準備的，因之產生了差異。

總之，我們並不能那麼簡單地就將一般傳世文獻所見的唐五代婚嫁儀式詩文與敦煌文獻所見一分為二，一歸於菁英書寫文化，一歸於民間口傳文化。像對中國婚嫁儀式文學有廣泛討論的譚達先，在《中國婚嫁儀式歌謠研究》一書裡就曾這麼說：「在大量婚禮歌中，除了一部分作品風格仍和傳統的民歌、民謠相似外，又出現了另一部分似歌非歌，似謠非謠，似文人詩非文人詩，或意是文言白話夾雜、詩句歌句夾雜，一句話，是一種雅俗結合的歌謠特殊形式。至於某歌是否民間婚禮歌，就必須進行具體的剖析，既剖析全篇總的傾向，也剖析某些特定的句子；也即要既剖析其思想，也剖析其藝術，還要檢驗它是否在民間流行過，只有屬於民間的，才算它是人民大眾的歌謠。」[57]因此，我們對於一般傳世文獻與敦煌文獻所見的唐五代婚嫁儀式詩文的考察與論斷，也應該更細緻、謹慎地為之。

---

[57] 譚達先，《中國婚嫁儀式歌謠研究》（台北：臺灣商務印書館，1990），頁63。

〈性自命出〉與《孟子》「以情論性」之分析與比較

王志楣[*]

提要

「情」是人生哲學重要範疇之一，但對情之思想討論，直至〈性自命出〉面世，方逐漸受到學界重視。本文選擇從感性之情視域切入，對出土文獻〈性自命出〉與傳世文獻《孟子》，這兩部在先秦戰國相近時期要籍中的情、性關係，進行詮釋與比較，期能站在前賢基礎上另闢蹊徑以豐富研究方法視野。文中首先從字源發生溯源，發現情與性關係緊密。其次，分別從「以情論性」維度、根據文本，一一耙梳情、性間之內蘊脈絡，論證「以情論性」才能掌握二部經典思想要義；最後再進行綜論分析比較，推斷彼此關連、異同及其在思想史上的價值。

關鍵字：性自命出、孟子、情、性、性情

一、前言

性與情本為人的基本生命存在，人的實存活動可說從性情開始，生命的抽象到最後也就是一個性與情問題，因此，性、情可謂是人生哲學的核心議題；從傳世文獻的性、情哲學歷史發展來看，中國先秦、漢唐時期，大多數關注的焦點是落在心性善惡之學上；宋、明則有心體情用、心統性情等說，但隨著湖北荊門郭店楚墓竹簡的發掘面世，原先以為先秦性情說只集中於人性善惡的論辯看法，也就有所改變了。

[*] 作者現職國立政治大學中文系教授。

郭店楚簡〈性自命出〉[1]自出土及出版以來，引起學界廣泛注意，各種考釋、研究的專著不勝枚舉。簡文中論述性情，不僅對先秦，即使是在整個中國哲學中，都具有獨特的思想意涵。

至於傳統心性思想的主流「性善論」揭櫫者為孟子。「孟子道性善」是中國哲學的基本常識；對於孟子性善的主張，以往前賢多從天賦先驗的維度來理解，但此類的論證會產生一缺陷，如同徐復觀先生所言是「一種推論」。故欲進一步具體理解孟子的性善思想，可能尚有探討的空間。隨著出土文獻的面世，其中〈性自命出〉的重要範疇「情」，無疑為心性問題的研究開啟了新的視窗。〈性自命出〉雖產於楚地，內容兼綜儒道，但被學界歸類於儒家文獻，且與《孟子》寫作時代相近，本文依據龐樸之說，將〈性自命出〉時間定位於在孔、孟之間。[2]本文即擬從「以情論性」的視角出發，除了釐析〈性自命出〉的情性觀之外，亦欲從「情」重新觀察並詮釋孟子人性論，希冀更進一層豐富對孟子思想的研究，並結合出土文獻〈性自命出〉與《孟子》之情性論作一參照比較，俾能凸顯戰國期間「以情論性」之思維理路內容。

〈性自命出〉與《孟子》雖未直接使用「以情論性」之稱，但因本文之討論，涉及到性、情論題時，乃採用與〈性自命出〉一樣先情後性的方式，係將關注的焦點放在分析情與性及相關問題思辨上，以作為一種新的觀察方向。

---

[1] 1993年10月，湖北荊門的「郭店楚墓竹簡」出土(簡稱「郭店簡」)，其中屬於儒家學派的文獻共十一種十四篇，〈性自命出〉是其中之一；1999年1月5日的「文匯報」又刊登了記者的一篇報導〈戰國竹簡露真容〉，指稱上海博物館四年多前（1994年）從香港文物市場收購一批少見的戰國竹簡(簡稱「上博簡」)。其中有一篇命名為〈性情論〉，與〈性自命出〉相類，屬重出文獻；圖冊則於2001年11月由上海古籍出版社首先出版。學者李景林在〈讀上博簡《性情論》的幾點聯想〉一文指出，上博簡題此篇為〈性情論〉較為準確，因可符合先秦儒家的心性和性情論；李零先生也在〈郭店竹簡校讀記：《性自命出》〉一文中認為，〈性情論〉名稱比〈性自命出〉好；該段文字收於《上博楚簡三篇校讀記》頁六十五，台北萬卷樓，2002年3月。不過，上博簡缺損多於郭店簡，來路又不能十分明確，故本文在論述性、情時，採用學界認為較優的郭店〈性自命出〉，引文則是以荊門博物館主編之《郭店楚墓竹簡》為據。北京：文物出版社，1998年。

[2] 龐樸〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉頁三十，收於《中國哲學》第二十輯，瀋陽，遼寧教育出版社，一九九九年。

二、先秦「性」與「情」範疇關係溯源

在探討主題之先，可先了解「性」、「情」的意涵指涉，尤其是「情」與現代人所謂的「情感」是否同義？事實上，對「情」的界定往往因時間、立場的不同而有不同的觀點。翻開辭書，對情首先的解釋是情感、情欲[3]；不過「情感」乃現代人對「情」的義界，在古漢語語義思想流變中，早期情況乃如下述：

（一）「性」、「情」發軔

「性」的本字是「生」，情的本字是「青」，皆始見於西周金文，由「青」到「情」的演變過程，正如從「生」到「性」，是隨著人的內涵被漸漸認識之後逐步分化出來的。[4]值得注意的是，「生」的本義是草生於地，「青」則為所生植物顏色的顯現，最早的「青」字即透露出與生有關的意義指向，換言之，「生」可說是「青」的本體，「青」則是生的外在表現形式；生為青之質、青依生而顯，生、青二字似乎從最初的原始即奠定日後「性」與「情」的互文互證關係，[5]但彼此也因而有所區別。

从「心」的情字結構，顯示出「情」與內在心理有關，若據前段之文邏輯，則可推知「情」之字義就是由人內心表現出來的感情、情緒、感受等，「情」一字亦可抽象為總體涵蓋具體情感活動的表現形式，[6]如：

> 人有六情：喜、怒、哀、樂、好、惡。《左傳・昭公二十六年》
>
> 何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。《禮記・禮運》
>
> 好、惡、喜、怒、哀、樂藏焉，夫是謂之天情。《荀子・天論》

---

[3] 馮契主編《哲學大辭典》頁一五〇〇，上海辭書出版社，一九九二年。

[4] 歐陽禎人《先秦儒家性情思想研究》頁八十五至九十二武漢大學出版社，二〇〇五年。

[5] 徐復觀先生即指出先秦，情與性是同質而常常可以互用的兩個名詞。在當時的一般說法，性與情好像一株樹生長的部位，根的地方是性，由根伸長上去的枝幹是情；部位不同，而本質則一，所以先秦諸子談到性與情時，都是同質的東西。見氏著《中國人性論史・先秦篇》頁二三三，台灣商務印書館，一九六九年。

[6] 也有學者以動、靜區別情與情感，如唐雄山在《老莊人性思想的現在詮釋與重構》頁一二八至一三四，認為情之靜態就是一種渾沌，這種靜態或混沌的情，與道性相同，如老子的道、莊子的無情論；至於悲樂喜怒好惡等等，就是莊子的有情論，屬於人的動態之情。廣州中山大學出版社，二〇〇五年。

《左傳》此處指出了情所概括的展現；《禮記》直接定義情即人情，而人情乃天性本來具有（弗學而能、天情）。情（或人情）與情感有無區分？在此，權且把《左傳》、《禮記》中之六情、七情稱為情感（motion，如此則他如悲、憂、慍、忿等亦可涵攝於其中），那麼，依上面古文語義則可說情或人情的內涵應大過於、不同於情感。情是經過人心而表現在外的人性，故與心性有內在的聯繫，且可依距離人性遠近的程度而有主客特徵強弱之分，[7]喜怒哀樂種種情感雖與情相關，但不能佔據全部情的本原本質，情是人內在生命的流露外顯，反映的是生命的諸種情況，情感僅是情其中一種含義，所以論「情」，不能完全以情感來闡釋，但並不排斥情感義，因為情感亦是人情之一，然因「情」字具有天生流露顯示的特質，故喜怒哀樂等等情感的因子始終是不可刪除，但情感也不宜恣意而為，當然其中又涉及涵養問題。

（二）先秦著述略「情」重「性」概述

「情」字的原型既為「青」，是生（性）的顯現，乃表裡內外相依之故，因此就不可能把情與性完全獨立分開，情、性關係即形成你泥中有我，我泥中有你的緊密，故在古典文本中常導致性、情混言，如：

> 性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。《荀子・正名》

> 民有五性，喜、怒、欲、懼、憂也。《大戴禮記・文王官人》

在此性與情可謂就是等號的兩端。此外，戰國出土的竹簡〈語叢・二〉亦有一段關於情、性的語錄可作參考，依其編排前後順序可見如下：

> 愛生於性……惡生於性……喜生於性……慍生於性……懼生於性。

喜怒好惡皆人之情的表現，作者何以說它們生於「性」？理由應是本文前面所說，就情的根源義而言，是以〈性自命出〉或〈語叢〉有「情生於性」、「情出於性」之語。

「情」既具有「性」之原生真實義的象徵，故在先秦文獻的一些語境表述中，情的意涵就有許多不是情感活動的情，而是含有情實、質實、真

---

[7] 參見丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究》頁二七九至二八〇，北京東方出版社，二〇〇〇年。

實的原初意思，如：《論語・子張》：「如得其情，則哀矜而勿喜。」此指實情；《左傳・哀公八年》：「魯有名而無情，伐之必得志焉。」指的是實力；《墨子・辭過》：「暴奪民衣食之財，以為錦繡文采靡曼之衣……此非云益煥之情也。」是指本質。《管子・形勢解》：「中無情實，則名聲惡矣」、《禮記・祭義》：「君子反古復始，不忘其所由生也！是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親。」復次，有些情字相對於性，確具情感義，但與情實、實質也可相通，如《韓非子・解老》：「禮者，所以貌情也」、《管子・七主七臣》：「此營於物而失其情者也。」

從以上種種相關內容可以推論出，先秦時文獻中「情」字用法，大多指事物或人門行為品德的真實、本質、情況、內容等。從性情不分到後來出現的感性之「情」概念獨立發展，應是經過了一個時間的過程，而戰國中期的〈性自命出〉應扮演了關鍵性角色。

三、〈性自命出〉之「以情論性」分析

〈性自命出〉不同於其他先秦儒學之處，即在於它對「情」作了豐富詳實的論述，這是全篇最大的特點。〈性自命出〉共十九處出現「情」字，且將「情」視為獨立的概念範疇，與性、道、禮等並列，這在先秦儒家可說是破天荒的頭一遭，意義非比尋常。[8]本文將〈性自命出〉中符合以情論性題旨、值得辨析之處，分成以下幾項說明：

（一）「情生於性」：情之始源乃自然真實

〈性自命出〉雖突出了尚情的部分，但簡文首先給人的印象卻是以「性」為本的思想十分明顯。它認為人的愛惡喜怒哀樂等情感以及仁義禮智信等道德規範均生於性，並建構出「凡人皆有性……性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」[9]的基本命題，展示出一個由天而命，由命而性，由性而情，再由情而道的下貫模式。在此架構中，按照學界的一般理解，天、命、性是本源，情、道是分流，不過，根據〈性自命出〉重視「以人論性」的視角，則可發現「情」才是這段論述組合的主體，因為竹簡視為始源義的「性」，尚不具備如《中庸》「天命之謂性」的以性為天下不變的

---

[8] 參閱潘小慧〈上博簡與郭店簡性自命出篇中「情」的意義與價值〉，《輔仁學誌・人文藝術之部》第 29 期，頁 125-132。

[9] 本文為便利於書寫與閱讀，所引出土文本皆採今通行字體與標點。

本體意義，其「四海之內其性一也」之性，實際上是隨人生命存在而產生的自然本性，屬於質樸且不是恆定獨立的實體，[10]它始終與其他範疇處在互動的關係中，受不同的作用而產生活動發展，這從簡文中可看出：

> 凡性，或動之，或逢之，或交之，或厲之，或絀之，或養之，或長之。

> 凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；絀性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。

這一界定「性」之內容的變化，完全不同於迄今所見已有的性論文獻，十分具有新穎獨特性質。

既然簡文出現「情生於性」、「情出於性」之語，故可知基於性情一致論的思想基礎，「情」在本質上同於「性」，亦是指涉情為性的本然展現，因此，〈性自命出〉進一步指出情需展現出情實之真的重要，以下這段文字，普遍被視為〈性自命出〉尚情之明證：

> 凡人情為可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。

「凡人情為可悅也」乃相對於竹簡前文之句「凡人偽為可惡也」而言，乃肯定人的真情不偽正面意義。這裡的「情」是廣義之情感，可以是喜怒哀悲的自然情感，也可以是好善惡惡的道德情感，只要是真情實感便可。「悅」是一種與人溝通的狀態，謂人只要真誠敦篤，就可以打動對方使能產生愉快的情感。

強調真情，是〈性自命出〉的一個重要特質，學者李天虹也說，信實無欺，是〈性自命出〉首要內涵。[11]相對而言，〈性自命出〉作者對真情的推崇有多高，對「偽」的貶抑就有多深，對虛偽、做作、矯情的行為是深惡痛絕的，如「偽斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結矣」顯示避之唯恐不及。這個「偽」就是一個貶義詞。

值得注意的是，〈性自命出〉主張，若從真實的人情出發，所追求之物當然也是符合本性需要，不論它是屬於精神還是物質層面都無可厚非，並

---

[10] 向世陵〈郭店竹簡「性」「情」說〉，《孔子研究》頁 72，1999 年 1 期。
[11] 氏著《郭店楚簡〈性自命出〉研究》頁一七八，湖北教育出版社，二〇〇二年。

不會因此就貶抑人情的需求，因而，如能堅守此一前提，即便有過份舉措，也不應率爾否定；反之，如不是出於本性所需，即令是得之不易，也不值得珍貴。就此項而言，「雖過不惡」的「過」在簡文中並非是判斷善惡的根本標準，「以其情」才是第一因，[12]故知具質樸本性特質的「性善」、「美情」是問題的最後根據，這裡的「性善」與孟子立足四端的性善不同。丁原植先生說，簡文有「性善」、「性愛」之詞語，這是簡文「性」字的特殊使用，它是形容詞來修飾其後的事物，指向人內在真實本源，此種語式表達的實體字是後者而非前者。[13]

至於在有關人性論的問題上，〈性自命出〉有云：「善不善，性也；所善所不善，勢也」(四－五簡)。「善不善，性也」傳達出的是可以為善也可以為不善；「所善所不善，勢也」則是說使性成為善或不善的是外在之勢。綜觀之，這是一種屬於近似道家色彩告子「生之謂性」《孟子‧告子上》的自然人性論，或頂多可說〈性自命出〉中的人性論，是自然人性論向道德人性論的過渡，而無法驟言等同於孟子的性善論。

（二）「以情氣論性」：情氣是性的顯發

情、性的關係除了簡文「情生於性」、「情出於性」之外，〈性自命出〉中還提到：

> 喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。

喜怒哀悲本是人之情感的表現，作者卻稱之為「性」，應當是就其根源義而言，根源於性即合於「情生於性」、「情出於性」了；所以有學者認為〈性自命出〉是儒家人性論史上「以情釋性」的發軔，[14]性與情只是未發、已發之別。[15]其次，以喜怒哀悲界定為「氣」，相對於「性」而言，「氣」也與「情」一般，是一種狀態的存有，所以這裡的「氣」也就可以等同於

---

[12] 〈性自命出〉遵循自然真實需求的價值導向，與儒家《禮記‧樂記》中有所不同，〈樂記〉以為：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲也。」〈樂記〉由好惡無節而導出的滅理窮欲說，對後來尤其是宋明理學的價值觀影響深遠。

[13] 氏著〈楚簡儒家佚籍的性情說〉，《新出土文獻與古代文明研究》頁 232，上海：上海大學出版社，2004 年。

[14] 龐樸〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉頁三十。

[15] 《中庸‧第一章》：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」可說延續了〈性自命出〉之說，未發之「中」即是「性」，發而中節之「和」即是情。

「情」的層次了。[16]喜怒哀悲之氣或情的展現就是一個不斷「見於外」的過程。這也是中國哲學史上最早以人氣釋性的思想。在此之前，《左傳．昭公二十五年》提到「則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行」和「喜怒哀樂生於六氣」之說。六氣乃陰陽風雨晦明，屬天地之氣；天地之氣與天地之性相銜接，此後才有人的喜怒哀樂之氣，而〈性自命出〉在認識上則有一大跨越，從遍取天地萬物之性回到人的自身，逕以喜怒哀悲的人氣為性。

〈性自命出〉用「喜怒哀悲」而不用通行的喜怒哀樂，應是因簡文中說：

> 凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。

悲與樂或哀與樂，在作者看來均為「用情之至」，同係人之內在情感表達，故「其性相近」，可以相互貫通。不只悲樂可以相互轉換，情與性同樣也如此，喜怒哀悲既切合情，也達於性。以情氣論人性，必然導致以情氣論心，故又曰「其心不遠」。這樣，情性範疇的過渡就十分自然，不需特別交代。

不過，情與性畢竟是兩個字，一定也有差別之處，二者差別究竟何在？即在於情現於外而性涵於內。故作者在以情氣為性之後，接著便提出「性」見於外是因「物取之」。本來情氣為性應是內涵的，內涵之氣處於何種狀態？竹簡並未明言，但顯然它具有被動的性質，這也才有「動性者」即物的存在價值。物是將性從內向外「取」出來的，不取則性不出「雖有性心，弗取不出」；而物所以能動性，則應是建立在性有好惡之欲的基礎上，簡文稱：「好惡，性也。所好所惡，物也」好惡為性的內在規定，顯示性有好惡之欲，而好惡之欲的對象正是引取觸動人性之物。但簡文卻不使用「性之欲」之類的名詞概念，對此，向世陵先生認為主要是因簡文重心放在「生」上，[17]性生成情、欲之後，還要生成多方面身心屬性和道德規範，所以情欲的概念是體現在這種互動關係中人的性情走向。

---

[16] 簡文以氣言性，可知「氣」應非指物質性之氣，而是涵蓋人精神方面，具體而言就是「情」。作為性的喜怒哀悲之氣，原是身體內在的存在狀態，但當它在外物的作用下，「見於外」就是「情」了。

[17] 氏著〈郭店竹簡「性」「情」說〉，頁 73。

在物動性和性生情之後，性情可說都成為現實的存在，從本能角度言，能夠迎逢性者，當然都能產生愉悅之情，故謂「快於己者之謂悅」。不過，快然於己之悅的種類，在〈性亦命出〉中有物質方面滿足的感官快樂，也有對道義追求的精神怡然，總之，悅樂的情感活動都在實現著「逢性」的要求，才能夠做到快於己。

（三）「道始於情」：情是由天性到人道之關鍵

人不是一個邏輯性的設定物，故「情」之所以為「性」的展現，並非只依循「性」的本然質素，因為「性」本身的存在就是在「性」、「物」的關連中，性情的生長發展也始終是在一個自然與人文綜合制約的系統作用下運行，而「道」就是這種人文的安置。

「道」一詞可以有多義，但在〈性自命出〉中強調的是人道，其言曰：

> 道者，群物之道。凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。

「道」作為規律性的存在，本是萬物活動的指導，而作為萬物指導之道，係由人概括而出，故人的思想心計便起著重要作用，竹簡論道便集中於人道。〈性自命出〉說：

> 道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。

情是道的發端，由於情生於性，故道始於情或始於性實際上並無二致。道之所以從性情開始，可以從兩方面解釋：一是性情本為人的基本存在，那麼，人的全部活動都可說是從性情出發；作為人文活動規律之道自也不例外。其二，道本以心術為其主宰「凡道，心術為主」，而心術的出發點在於人之需求，故代表著道的存在、指導人們活動的儒家經典「四術」[18]《詩》、《書》、《禮》、《樂》等「其始出皆生於人」，亦均是人心術活動的產物，當然，道之生成也就可謂是在心術指導下的綜合創造了。

---

[18] 〈性自命出〉提到「四術」及詩書禮樂，但未明言四術即詩書禮樂，根據《禮記．王制》有：「樂正崇四術，立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士。春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》。」唐．孔穎達疏曰：「術者，是道路之名，《詩》、《書》、《禮》、《樂》是先王之道路，謂之術。」參見《禮記正義》卷 13，頁 256～258。台北：藝文印書館，民國 62 年。

就道與性情的關係來說，道作為對性情規範的概括，它與本能的情欲不完全相同。從其過程看，道既出於情，則其初始狀態固然與情不遠，但隨著其抽象程度的提高和逐步規範化，它與質樸的情欲也有了距離，反而成為人之行為要遵守的禮義制度和外在規範；情與出於情之禮義，實際上發生異化，「知情者」指的是聖人，聖人能制出禮義等，但制作禮義不是目的，接著是要以禮義道德和規矩教化民眾，這種接受聖人教化之民便是所謂「知義者」，從而能將禮義納入於心。

〈性自命出〉稱「性」是可「養之」、「長之」，且「長性者，道也」，那麼，「長性」之道實際上包含了雙重規定：一是從性情中概括出「道」，即「長出道」，另一則是納道於性情中，即「長入道」，二者結合才能使民由質樸向善之性情走向自覺性遵守社會道德規範的現實人性，這一點是〈性自命出〉所提出又不同於儒家孟、荀之處。

（四）「禮作於情」：道德源於自然

〈性自命出〉除了說「道始於情」之外，又出現「禮作於情」的命題。人道的基礎既在於人之情，而「禮」是規範人的行為，屬外在禮儀制度，它的作用是為了調節人與人的關係使能和諧，所謂「禮之用，和為貴」。但始於情的道並不著重於禮的形式為要件，而在於內心情感的自覺與調適，才是真正的禮樂精神，故孔子曾對禮、樂的關係指出「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云鐘鼓云乎哉？」《論語，陽貨》，〈性自命出〉對此也有所繼承與發揚，指出人道的具體培養內容雖在於詩書禮樂等人文教化的建制，但並不把內在之情與外在教化對立起來，而是認為禮、義本身就是出於情「作於情」，所以「知情者能出之，知義者能入之」，從而人能「反善復始」，如此，在〈性自命出〉那裡，後天的教化就不是對情性的改造，而是出於情性的自然需要了。

綜言之，以禮為代表的四術道德屬於道的內容，「情」與禮義道德的關係，在〈性自命出〉中也有獨到的看法。事實上，在漢代以後的人性論體系中，「情」通常是被排斥的，[19]但〈性自命出〉並未否定「情」，認為只要在修養過程中導情於正，如此，情亦能發揮正效：

---

[19] 董仲舒首先將「性」、「情」分開，以性為善，情為不善，說：「天兩有陰陽之施，身亦有貪仁之性；……天之禁陰如此，……身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。」《春秋繁露．深察名號》此即以天有陰陽類比人有性情，以陽、性是善，陰、情是不善。到了唐朝，李翱則明確提出「性善情

> 理其情而出入之，然後復以教。教所以生德於中者。禮作於情，或興之也。

> 君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其教，是以敬安焉。

禮義教化因根源於情加以興起，是以若能發揮情之美，就能產生道德涵養功效，使禮高貴，節度佳，儀容美，喜樂其道其教，達到道德的誠敬。換言之，若能突出「情」的本質之美，就能與道德修養結合，展現道德完美價值。在眾多德目中，簡文極重視真誠信實與情的關係，以作為達到「美其情」的方法，進而由情化性，臻於性善目的。故簡文在「美其情」之後接著強調「信，情之方也。情出於性。」簡文並以聲音樂教為例更可看出「情」經由誠信的薰習之後，發揮了教化人心的實際效果：

> 凡聲，其出於情也信，然後其入拔人之心也厚。聞笑聲，則鮮如也斯喜。

> 聞歌謠，則陶如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯歎。

要使聲音能激發人心，就必須在真誠信實上下工夫，而誠信的表現，從笑聲及聆聽歌謠琴瑟就可分辨出。這都是「情」之「誠於中而形於外」的明顯寫照。故從上述可知〈性自命出〉言「情」與禮義道德的關係是十分密切的。[20]

（五）〈性自命出〉中「以情論性」之意義價值

「情」在〈性自命出〉中始終是呈現正面、具有肯定、積極性之意義，它把人之情推崇至極。龐樸先生即說，情的價值得到如此高揚，情的領域達到如此寬廣，都是別處很少見到的，特別是有德與有道，在這裡也被當作有情的某種境界，這種真情流露的率性，是儒家精神的重要內容，後來《中庸》開篇的第二句話，應是以楚簡的思想來解釋，方才可以抓

惡」說，〈復性書〉有言：「人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。……情者，妄也，邪也。」

[20] 趙中偉在〈性自命出，命自天降～上海戰國竹簡〈性情論〉與郭店竹簡〈性自命出〉之人性論剖析〉一文，就簡文中對學習詩書禮樂及修養德行之關係有詳細分析說明。該文收於《輔仁學誌．人文藝術之部》第二十九期，2002 年。

住要領。[21]無論龐樸的說法是否能被所有人接受，但可凸顯〈性自命出〉在思想史上的被重視程度。如果說將〈性自命出〉定位為儒家要籍，那麼，其價值就正可補足先秦儒學思想史所缺的尚情這一部分。

雖然〈性自命出〉展示出的整體圖式是由天而命，由命而性，由性而情，再由情而道的下貫，但讀者很容易發現「情」才是這段論述組合的主體，因為其中「情」的意涵，具有向上（向天）與向下（向人）雙向撐開的張力。雖然「情」生於由天命下貫的「性」，但同時它也是對性（生）之質的體現。又因為「道始於情」故「情」的雙向性，恰也可以說明「道」具有的兩個指向：一是「道」源於人之情，符合人之常情，是人性的最高體現，另一方面，由情、性組合成的人道主體，亦可由下（人）而上的條貫理路上臻於天，此時「道」也就隱含有天道的意味了。由此可見，〈性自命出〉在天→命→性→情→道每個環節不能單獨存在的互動流轉型態中，人之「情」才是理論的基礎與關鍵。「情」雖不直接與天、命相交，它必須通過性與天、命發生關係，但因情是性的表現形式，若沒有情在具體的操捨存亡中發揮作用，性也就不可能証得天命……可見簡文的作者看的很清楚，沒有情感為動力，一切的向上提升都是不可能。

四、《孟子》之「以情論性」分析

孟子發揮孔子性相近的人性觀點，認為人性本善。事實上，孟子人性論的特質也可說是從「情」的根源角度出發，對人的本質做出規定，把親情、道德情感融入人性論中，從而證明人之所以為人的本性，就在於有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情感和能力，只是孟子稱這種情感表現為「四端」，未明確稱之為「情」而已。本文以下即據《孟子》文本加以分析論辨之：

（一）四端即情

《孟子》一書共出現四次「情」字，但多與情感無關，均為情實、樸質之意，[22]不能體現孟子情性思想含義，較能夠展示本文所謂孟子「以情論性」意義者當為「乃若其情，則可以為善矣……」之「情」。以下先引述相關文本再作說明：

---

[21] 龐樸〈孔孟之間～郭店楚簡中的儒家心性說〉頁三十一。

[22] 《孟子》四見之「情」字，分別見於「夫物之不齊，物之情也」〈滕文公上〉、「故聲聞過情」〈離婁下〉、「是其人之情也哉」〈告子上〉、「乃若其情，則可以為善矣」〈告子上〉。

孟子又曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也，弗思而已。

故曰：求則得之，捨則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。〈告子上〉[23]

「乃若其情」歷來眾說紛紜，但約可歸納成兩類，一派解為情實之「實際情況」，如現代新儒家學者牟宗三、劉述先。[24]此種觀點應是承襲清人戴震，其《孟子字義疏證》云：「孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心謂之心，不謂之情。首云『乃若其情』，非性情之情也……情，猶素也，實也。」[25]另一派以張岱年為代表，解為性情之情。[26]此說自漢代趙岐開始即有多人作這樣的詮釋，如宋之朱熹及清代焦循。趙岐注曰「隱，痛也」[27]，亦即哀痛、可憐義，屬情感反應；趙岐亦解釋「乃若其情」稱「若，順也。性與情相為表裡，性善情勝，情則從之。」朱熹的觀點尤引人關注：

問「乃若其情」。曰：性不可說，情卻可說。所以告子問性，孟子卻答他

情。蓋謂情可為善，則性無有不善。所謂「四端」者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是人發出來底端芽，如一個穀種相似，穀之生是性，發為萌芽是情。[28]

---

[23] 本文引《孟子》出處乃據朱熹《四書章句集注》之版本，引文均只標示篇名。台北：大安出版社，1994 年。

[24] 牟宗三說：「乃若其情」之情非性情對言之情，情實也，猶言實情（real case）。見氏著《心體與性體》下卷，頁 377，上海：上海古籍出版社，1999 年。劉述先說法與牟宗三一致：乃若其情乃是情實之情。見氏著《朱子哲學思想的發展與完成》頁 220，台北：學生書局，1995 年。

[25] 戴震《孟子字義疏證》頁 41，北京：中華書局，1961 年。

[26] 見氏著《中國哲學大綱》頁 470 言：惻隱、羞惡、辭讓，可以說都是情，這幾種情乃是道德的基本，可見情是應當有的。北京：中國社會科學出版社。

[27] 參見楊伯峻《孟子譯注・梁惠王上》上冊頁 81，北京：中華書局，1960 年。此外，《說文・心部》有：「惻，痛也。」可見惻隱皆有哀痛之意。

[28] 黎靖德編《朱子語類》（四），頁 1380，北京：中華書局，1994 年。

其實，情實之情與情感之情，並不一定壁壘分明扞格難通，間或有其內在勾連，然本文贊成朱熹這一派之主張理由，係如同一些學者所說，從哲學思想體系來看，孟子的才與心、性、情通為一物，[29]「分言則別，混言則同」[30]。由於性不可說，情卻可說，前引文〈告子上〉之惻隱、羞惡、恭敬、是非乃是由仁義禮智「發」出來的情，故知「以情論性」是孟子這段文句的主要特徵之一。其次，孟子為心性合一論者，這是學界的共識，他不但講盡其心，就可上知性、知天，且由此可下盡其才、發其情，最後人天融通為一，因此，若是孟子四端學說中，只有天命之性、天生之質，而無生發出來的喜怒哀樂之情，則個體與群物之間便無銜接的紐帶，那麼孟子思想理論也就流於槁木死灰了「情既滅了，性便是個死底性」[31]，故本文較同意朱熹所說「仁是性，惻隱是情」的判斷，這樣詮解可以凸顯孟子人學有血有肉的特色。

（二）情善即性善

〈公孫丑上〉指出「人皆有不忍人之心」。不忍人之心即是對他人之苦痛有體之若己的同情、憐憫等情感，其發自於內心，是人真實情感的一種表達。為了說明人皆有不忍人之心之理，孟子曾援「孺子入井」為喻，突顯出在日常生活中，人之本然之心或許隱而未顯，然而在面臨不容間髮的危急情境下，人之外在凡俗拘蔽將會紛然剝落，當下引動本然之情遽然而發。這段有名之論曰：

> 人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

「怵惕惻隱之心」係指一般正常世人面對他人身臨險境時，所必然產生的人溺己溺恐懼哀痛的情感反應，故趙岐注即曰：「所以言人皆有心，凡人暫見小小孺子將入井，賢愚皆有驚駭之情，情發於中，非為人也」。「不

---

[29] 歐陽禎人在《先秦儒家性情思想研究》一書中，引證朱熹、張岱年、蔣伯潛之語，說明他們都認同孟子關於心、性、情、才是一物的說法，將孟子心、性、情、才（材）彼此間的關係分梳得相當透徹。參閱該書頁 357-360，武漢：武漢大學出版社，2005 年。

[30] 蔣伯潛《十三經概論》頁 623，上海：上海古籍出版社，1983 年。

[31] 陳淳《北溪字義》頁 15，北京：中華書局，1983 年。

忍人之心」包含著〈告子上〉所提到的惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心；惻隱等四心是不忍人之心的具體表達，[32]四心即前節所言人之情，不能否認四心具有善之趨向、蘊含善端，屬善之端緒即善端；在善端的層面上，「四心」又可稱為「四端」：

> 惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。〈公孫丑上〉

設若惻隱、羞惡、辭讓、是非四端是本心自然之情可以成立，仁義禮智四德則是本性，是實然之理，但此理不是排除情感之外的孤懸之理，而是情的發用擴充而形成的理，故此理是浸潤著情的性，〈離婁上〉內容恰闡明了此理與情的關係：

> 仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去也。

於此，孟子直接將「仁」、「義」與情感的「事親」、「從兄」並連在一起，明顯表示了此「理」內在蘊含著「情」，故稱之為「情理」未嘗不可。

如前文朱熹所說，「四端」的「端」是萌芽之意，故四端之「情」的特徵就如同種子之萌芽要發而未發狀態，因此，作為本善的四端之情有待「擴而充之」；四端之情擴而充之為「四德」。四德便是顯然性、普遍性；顯然性指的是能使隱然之善落實顯豁為道德規範；普遍性指四端之情普及流行於萬物，[33]情與性亦同時融合存在一體不分。由是，便可明白孟子在論性時，何以每從道德情感入手。反之亦然，若不能由情善證性善，則非人也，故〈公孫丑上〉有言：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」

總之，在孟子心性思想中，由情構性，性由情顯，在此情性結構中，情之本然之善，如「火之始燃，泉之始達」擴而充之並自然流淌，斯為性善。

---

[32] 馬寄〈情範疇是正確理解孟子性善論的關鍵〉頁 12，收於《太原師範學院學報》第 8 卷第 3 期，2009 年 5 月。
[33] 同前注，頁 13。

（三）正情顯性

在孟子的視域，人學的理想境界應是要做到「大人者不失其赤子之心」〈離婁下〉，也就是使人情能自然呈現，不致滯礙止息，但若率性順情而發而無一基本界線加以限定，則亦有可能對人之內在道德構成另一種阻障，從而使人在感官刺激及其他欲望誘惑下，蛻變成「非人」或「禽獸」。孟子應已意識到這種情況在現實環境中完全有可能出現，是以他在〈告子上〉便借「牛山之木」的故事生動闡明這一認知，以斧斤、牛羊喻指人類官能欲望，由於耳目之欲的誘惑，人之善性最後終究快被吞噬了。

> 人見此濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？〈告子上〉

有鑑於上述狀況，孟子主張應求放心以適當控制欲望。但值得注意的是，在孟子意識中，人最基本的生理生存需求並非全然處於受排斥地位，〈盡心下〉有「口之於味也，目之於色也，鼻之於臭也，四之之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也」，在他看來本能的要求在一定的意義上是天命所賦的既定事實，食色之欲對人的生活是基本，所以是被孟子接受為屬於人的基本條件範圍，由此，他在〈告子下〉[34]即認為，假如人在生活中出現將要餓死、失妻的重大情勢，那麼也不需要過份執禮，因為「取食之重者與禮之輕者而比之」、「取色之重者與禮之輕者而比之」；禮，事實上不必然比食、色重要。但同時，孟子也指出，即使是食、色這類人們普遍的欲求，也不能成為人在任何情勢下都可以縱欲的理由，如以「紾兄之臂」、「踰東家牆」的舉動去實現得食、得妻的目的，便不足取了。

因此，在孟子思想中，是要用一種整體的方法，使食、色之類欲求得以適宜地體現為人性的正常狀態，[35]〈告子上〉有一段關於「大體」、「小

---

[34] 原文是：任人有問屋廬子曰：「禮與食孰重？」曰：「禮重」。「色與禮孰重？」曰：「禮重。」曰：「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食；必以禮乎？親迎，則不得妻；不親迎，則得妻；必親迎乎？」屋廬子不能對。明日之鄒，以告孟子。孟子曰：「於答是也何有！不揣其本，而齊其末，方寸之木，可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鉤金與一輿羽之謂哉！取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重？取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重？往應之曰：『紾兄之臂，而奪之食，則得食；不紾，則不得食；則將紾之乎？踰東家牆而摟其處子則得妻；不摟則不得妻，則將摟之乎？』」

[35] 馬育良〈孟子性情觀發微〉頁 48，收於《皖西學院學報》，第 17 卷第 1 期，2001 年

體」的論述可以說明此點。[36]「大體」指心之官，所思而得為仁義禮智等價值觀的呈現；「小體」指耳目等感官；人如果先滿足大體，使之「先立」，則次要的生理需求也會因得到妥善的安置而不致把人的善性仁心奪去。反之，大小失位，甚或從小體、失大體，則人便與禽獸之性一樣了。

如此看來，孟子率性任情的可以容許度，應限定在「先從大體而後小體」的範圍，這就是屬於「義」的域界了，亦即臨事量宜，權衡輕重，以合義之情況決定取捨，越出這個範圍則情就會失其正。至於孟子的「義」，如同其「仁」一樣，也是發於中、不依乎外在條目的規定所表現出的真實情感，故知孟子是以「義」將「情」與從小體的「欲」畫出了分野。[37]

（四）《孟子》中「以情論性」之意義價值

孟子以情論性思想的呈現，應與當時時代背景因素息息相關。本來在孔子時，思想的重心是想就已有的「禮」而求其與人內在之「仁」相契合。但孟子時，傳統的經禮文化已不足應付新的情勢，甚至存在的衝突十分明顯，這在〈離婁上〉「嫂溺援手」之論中，即把這種仁、禮間的不一致透露到極端：

> 淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺，則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。」

「男女授受不親」本是傳統禮節，在孟子看來，正是這種情理的矛盾，使現存之經禮有時反成了人們流露內在仁愛的阻礙，在此情況下，只能越禮行權才可能恢復仁心的呈現，也就是說，改變之道唯有徹底地訴求於人之內在情感良心一途，而這種情感良心，是經驗的，也是直覺的，但其主要的特徵則是真確的，它是人在當下的真情實意。

孟子顯然是依據常人在面臨他人緊急危難之際，所自然產生的扶弱濟危情感而發論，這種情感在孟子看來是初始的、順性任情的。此外，前引

2月。

[36] 原文是：公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得之也，此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」

[37] 參見馬育良〈孟子性情觀發微〉頁49。

「孺子入井」之例，亦是引動人們產生惻隱之情的最佳說明。其意義顯示向兩個方向超越，一是個人的直覺生命體驗向作為群類的人的整體生命體驗昇華，一是個人自然產生的「怵惕惻隱之心」，向人類總體的情感反應「四端」之心昇華，由此推闡出率性任情以歸於仁的結論。[38]

本文從以情論性角度論證孟子思想，可使趨善之情的主體地位進一步獲得凸顯，不僅成為具有普遍性之倫理意義，亦使先儒道德哲學的尚情特質獲得確定性地位，為儒家情理主義道德哲學型態提供了形而上的具體根據。

五、〈性自命出〉與《孟子》以情論性的比較

本文以人性論為圓心，以情為出發點，分別探討了先秦戰國同一時期的兩種文獻中有關情性內容的解讀分析。許多學者研究，以為孟子在時間上、思想上承續了楚簡〈性自命出〉，然本文則認為，二者在相關議題上有相互彰顯之處，也有各自消隱閉約之處，本節擬綜合前述內容，設定以性、情及性情，進一步加以比較其間之異同與關係。

對於人性的判斷，〈性自命出〉言「所善所不善，勢也」、「凡人雖有性，心無定志」等語主張，看似較接近於告子「性猶湍水」的自然人性論認識；到孟子、荀子才進一步豐富了對「心」的作用剖解（按：孟子言盡心知性，荀子言心有知、心知道）。孟子突出了「心」在道德實踐中的溝通和開發功能，顯然是在強調道德實踐的主體性、自主性，在這一方面，孟子較〈性自命出〉明顯有進展，顯示出在面對天、命、心、性等命題時，孟子更明確地形成了內傾省察式的致思趨向。

〈性自命出〉有出現「性善」之詞，若按現有材料，〈性自命出〉可能是中國歷史上最早出現的性善論，因其思想內容較孟子簡約。孟子認為民情是有恆產者才有恆心，在此基礎上「然後趨而之善」以「治禮義」〈梁惠王上〉。此與竹簡以為「恆」在「教」之先的思想大致吻合，但孟子性善的實現畢竟立足於先天具有「四端」的前提，而這一點〈性自命出〉的作者卻未給予明示。〈性自命出〉的性善意涵沒有孟子複雜，它主要指人們生來所具有的質樸醇厚本性「美情」，並因其質樸醇厚而「悅其教」，而且所謂的「教」，不是強加德禮規範於民，而是依據民情導引出德禮，使民由質樸

---

[38] 同上注，頁 47。

的情性走向現實的成德之教，故其有「教所以生德於中者也，禮作於情」之語，便是此意。

至於「情」的方面，〈性自命出〉對「情」作了正面闡述，肯定了「情」的價值，提倡了「情」的哲學，人的行為舉止以情為評判標準，從情而為「雖過不惡」，不從情而為就「雖難不貴」，意義是只要直情而發無有不善，要之，〈性自命出〉認為「凡人情為可悅」。但〈性自命出〉「情」的理念，從表面上看在《孟子》中似未得到進一步的開展和闡發，《孟子》中的性、情與〈性自命出〉中的性、情關係如何？不妨再回頭看看〈告子上〉：「乃若其情，則可為善矣，乃所謂善也」，此句與〈性自命出〉的「凡人情為可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴」句法相近、邏輯相同，故就「情」的情感含義而言，兩者脈絡一致，亦即在孟子的視域中，人之情感就是人之本性的體現表達，孟子其實也是從情感維度來看待人之本然，換言之，孟子同樣是從情感出發來看待人性，人只有在情感擴充中才能展現人類自我、凸顯人性，故孟子由此做出推論：只要由情（四端）而發，則自能趨向人之所欲目標「善」～「可欲之謂善」〈盡心下〉。但孟子的人性之初發不是自然情欲，而是四端之情，這也說明孟子的道德性情感不同於〈性自命出〉自然情感之處。

六、結語

儒家以情為本原構築的道德哲學體系，最大特色就是它既不是西方式的情感論或情感主義，同時，它雖關注理對情的指導，但也沒有形成西方式的理性主義，而是一種合「情」與「理」於一體的情理哲學。

縱覽先秦，可以看到先儒性情觀及其相關理念，經歷了一個從孔子開始逐步清晰凸顯的演進過程。在這個過程中，雖然孔子、竹簡作者、孟子甚或後來的荀子，都在儒家倫理的旗幟下談及天、命、性等，但這些理念實際上都日益顯出一種虛位性質，而「情」則逐漸具有實位性質，因為只有情具有真確實在性，可以確證生命的存在狀態。這樣的思維理路，應是在面對徒具形式的傳統禮樂文化時，找出一條可以實現以情釋性、藉情修德的哲學突破，而它在中國思想史上極大張揚了人的生命精神。由這條思維理路衍生而出的性情觀及相關倫理思想，可以比孔子學說

更明確地將倫理道德解讀為人的生命需求，[39]並提出通過情性的作用，實踐人之倫理道德途徑，這對推動古代倫理思想的形成、推動秦漢以後儒學，尤其是宋明儒學的發展，都起了極大的作用。

[39] 張世英先生在《境界與文化——成人之道》頁 177-178 說，孔子由孝悌出發論證推及他人的道德本性，是沒有保證的，因為孔子沒有明確作為愛人之德的必然性根據，孟子則不然，他在親情上再加上一層更高更根本的「惻隱之心」，他的惻隱之心是人皆有之的人性本然，這樣為道德找到了終極根源，比起孔子有較大的進步性。北京：人民出版社 2007 年。

花東卜辭中的豕牲試探

林雅婷*

前言

透過殷墟甲骨卜辭的記錄，我們可觀察到商人重視祭祀活動，頻繁舉行祭典以祈求豐年、攘除災禍，也從中考察到他們用於祭祀的牲品豐富多元。其中豕類祭牲的品類繁多，尤異於牛羊等牲，反映在字形上就有[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]等，頗具特色。待花園莊東地 H3 坑甲骨發現及整理公布後，該批卜辭中有新見豕牲字[illegible]二十餘版次，再度引發學界對相關字、辭例的進一步探究。筆者即欲在前人對舊有卜辭豕牲字例釋讀的基礎上，整理花東卜辭中各豕牲字的相關辭例與用法，試圖為這些豕牲字的意義落實及對應關係提出拙見。

在本文中要討論的花東卜辭中的豕牲，其字形主要是被《花東》整理者歸類在〈字詞索引表〉中的 256~264 號，分別是 256「[illegible]」豕、257「[illegible]」豕、258「[illegible]」[illegible]、259「[illegible]」[illegible]、260、「[illegible]」[illegible]、261「[illegible]」[illegible]、262「[illegible]」[illegible]、263「[illegible]」[illegible]、264「[illegible]」[illegible]等字。[1]筆者首先會就各豕牲字在《花東》中出現的版次作梳理，參考拓片及照片，以字形為最基礎

---

* 作者現職國立政治大學中文系博士班博士候選人。

[1] 本文主要參考資料為中國社科院考古研究所編著：《殷墟花園莊東地甲骨》（昆明：雲南人民出版社，2003 年 12 月），本文中一律簡稱為《花東》。所用的釋文參酌自《殷墟花園莊東地甲骨》第六分冊〈殷墟花園莊東地甲骨釋文〉及姚萱：《殷墟花園莊東地甲骨的初步研究》書中附錄一〈花園莊東地甲骨卜辭釋文〉（北京：綫裝書局，2006 年 10 月），頁 229-381。為免煩蕪，原則上不加註解，僅於引錄的釋文後標注出處之頁碼。在本文中，《殷墟花園莊東地甲骨》第六分冊的〈殷墟花園莊東地甲骨釋文〉一律簡稱作《花東釋文》；姚萱：《殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究》簡稱作《初步研究》。豕牲字出現的版次與隸定字形見於《花東》第六冊〈字詞索引表〉，頁 1866。

的觀察視角檢討其中可能有疑義的部分，予以重新分類或整合歸併。其次，整理各豕牲字出現的辭例，觀察這些豕牲是否有頻繁出現在特定祖妣的祭典中，或較固定的運用某種用牲法；其三，透過表列化的整理結果，再進一步比對各牲是否有與其他豕牲同版對貞、選貞或同辭等現象以考察各豕牲字的性質。期能透過以上三個步驟，將各豕牲的意義作適切的詮釋及定位。

關鍵字：花園莊東地甲骨、花東子卜辭、豕牲

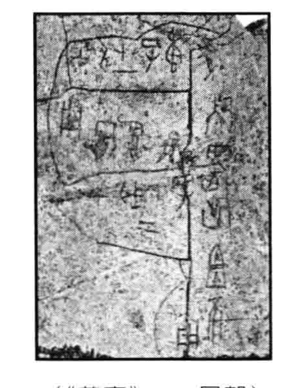
一、各豕牲字形及其出現的版次檢討

在這個部分，筆者以《花東・字詞索引表》所標舉的版次為基礎，參考拓片與照片比對各豕牲字的字形與辭例，並挑出其中較有疑義的版次進一步討論及說明。

（一）

字《花東》整理者隸定為「豕」，在〈字詞索引表〉中列出有 003、014、021、026、034、037、038、050、053、063、081、113、115、139、142、148、163、171、181、183、237、238、258、278、282、284、313、324、352、378、401、409、459、465、472、488 等共 35 個版次出現過此字。

豕的字形在花東卜辭中並無異於舊有卜辭的特殊刻寫型態，如（003）、（053）、（113）等，特徵是腹肥尾垂，唯有《花東》034「戊申卜：歲祖甲豕一，牝一。一」中的豕字為「」形，省略豕腹。另有《花東》026「甲申卜：子惠豕歿眾魚見（獻）丁。用。一」中的「豕」字似有磨除頭部（參見左下圖）為一特例。

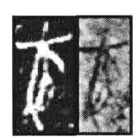

（《花東》026 局部）

絕大多數關於豕的貞卜記錄都與祭祀相關，有其對應的用牲法或是祭祀的對象，少部分與田獵或貢納有關。如 014、050、352、378 等 4 版在貞問「求豕」、「遘豕」、「會否擒獲」等內容，可歸類為田獵卜辭，豕是子想要獵取、擒獲的對象，故這幾版筆者不列入豕用為祭牲的辭例。另外，在 026、113.19

及 148.10 等辭為「入豕」的紀錄，應與貢納有關，此數辭筆者亦不納入討論。不過，由此可推論子家族用的豕牲可能來源為經由田獵或貢納而得。

以下針對部分在字形上尚可商榷或性質特殊的的版次進行討論：

1.壬申：歲妣庚「豕」一，在㝬。　一　　《花東》081.3

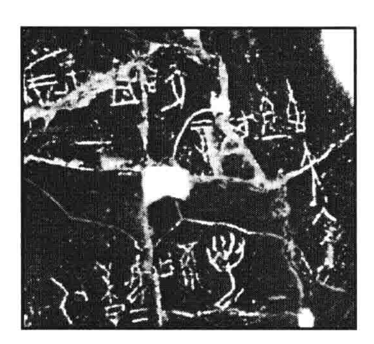


本辭中的「豕」姚萱《初步研究》已校定為□字，其釋文改為「壬申：歲妣庚豝一，在㝬。一」。（頁 253）該字拓片及照片如左所附，筆者從之，並列入「□」字辭例。

2.辛卜：其宜，惠豕。　　《花東》　139.8

辛卜：其宜，惠大「豙」。　一　　139.9

《花東釋文》139 版的考釋中提到：



（《花東》139 局部）

□，隸作豙，從字形上看似為棚下豢養的豬。「大豙」即棚下養的大豬。第（8）、（9）辭卜問祭祀用豕好呢，還是用大豙好呢？可見豕與豙是存在區別的。即豙是經過特別圈養，用於祭祀的豬。由此可推測，豙可能是家（□）字的簡體。（頁 1613）

姚萱在《初步研究》中從□字形的上下兩個偏旁結合不緊密以及行款加以判斷，釋文所謂的「豙」當釋為「入豕」二字，「大入豕」就是「大」這個人所獻納的豕，則釋文可改為：「辛卜：其宜，惠大入豕。一」（頁 267）其說可從。[2]由此辭我們也可以觀察到進行宜祭時，有時會貞問是否選用由重要臣屬所貢納的犧牲。[3]這也可證明祭祀用牲的來源有可能經由貢納而得。

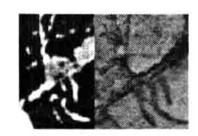
---

[2] 此辭考釋又可參見古育安：《殷墟花東 H3 甲骨刻辭所見人物研究》（台北：天主教輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2009 年 5 月），頁 186-187。

[3] 如在《花東》226 也有貞問「辛酉：宜䣄牝眔㞷豭，戾蚑。一二」、「辛酉：宜䣄牝眔㞷豭。一」等辭，就是在辛酉日貞問宜祭要否用䣄貢納的母牛及㞷貢納的公豕。本辭筆者在後文中會論及。

3.甲戌：其□，惠「豕」。用。　一　　《花東》142.1

辛卯：宜「豕」一。才（在）入。　一二　　142.7



關於本版 1 辭中的豕字，原《花東》整理者摹釋為「豕」字，姚萱《初步研究》認為結合照片可斷定是「𧱏」字，即「[illegible]」字。（頁 268）魏慈德則指出：

> 花東卜辭中代表豕的字除了有豭、𧱏、[illegible]、豕（彖）外，還有一個與豭形似的字，作豕形胯下有一與豕腹平行的短畫，見《花東》142（1）。兩者的主要差別在於豭的牡器是附著於胯下，而此字中豕的牡器則與豕身分離，《說文．豕部》（九篇下）「豶，羠豕也」，段注「羠，騬羊也；騬，犗馬也；犗，騬牛也，皆去勢之謂也」。因此這個字當釋為「豶」，表去勢之豕。[4]

齊航福也認為該字為去勢之豕，即「『[illegible]』誤摹誤釋為『豕』字。」[5]。從拓片及照片我們可觀察到此字不像是被隸定為豭或𧱏的「[illegible]」，其豕腹旁的筆畫是與豕腹平行，非自豕腹中下方畫出，應非「[illegible]」字，且該筆畫亦非甲骨上的泐痕，故魏慈德與齊航福的說法可參，本辭釋文從而改為「辛卯：宜[illegible]一。才（在）入。一二」。[6]，並另歸入「[illegible]」字辭例。



另外本版 7 辭中的豕字在豕腹部分恰巧是甲骨片上有缺損之處，從刻辭的痕跡判斷，可能是豕腹下突出筆畫的「[illegible]」，也有可能是豕腹中突出尖圈的「[illegible]」字，筆者對此是否為「豕」字存疑不論。

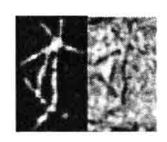
---

[4] 參見魏慈德：《殷墟花園莊東地甲骨卜辭研究》（台北：台灣古籍出版社，2006 年 2 月），頁 52。其在書後之〈殷墟花園莊東地甲骨同版事類表〉中的釋文也從其說改作「甲戌其□叀（惠）豶用一」，頁 189。

[5] 齊航福認為 124（3）、149（9）及 459（9）等辭中被《花東》整理者隸定為「𧱏」字的字形及本辭中的「豕」字字形應改隸為「[illegible]」，意為去勢之豕。參見齊航福：〈《殷墟花園莊東地甲骨．釋文》求疵〉，《中州學刊》2006 年第 2 期，頁 253。相關字例筆者後文會論及。

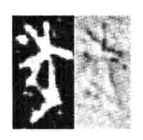
[6] 又相近字形於花東卜辭中共計 4 例，筆者將之集合並獨立為一類，即「[illegible]」牲，說見後文。

3.歲妣庚「豕」。　一　　《花東》183.13



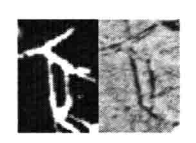
本版中的「豕」字，經察看拓片及照片（見左附圖），可看出有一明顯的筆畫從豕腹下斜出，應是[glyph]字無誤，故本辭應列入「[glyph]」字辭例，釋文改為「歲妣庚[glyph]。一」

4.庚辰：歲妣庚「豕」。　一　　《花東》258.3



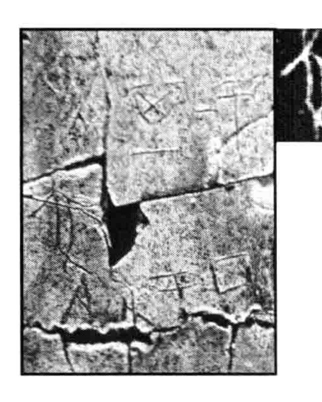
本辭中的「豕」字，姚萱《初步研究》透過拓片判斷應屬「⿰豕匕」字，即豕腹加圈的[glyph]字，其釋文從而改為「庚辰：歲妣庚⿰豕匕。一」（頁 306），筆者從之，並列入「[glyph]」字辭例。（參左附圖）

5.庚子：歲妣庚「豕」。　一　　《花東》282.1



姚萱《初步研究》中認為從拓本及照片尚可判斷原誤摹誤釋為「豕」的字應為突出生殖器的「[glyph]」字，又認為《花東》296.2「庚子：歲妣庚⿰豕匕（[glyph]）。一」與此辭是占卜同事，兩辭正以「⿰豕土」「⿰豕匕」對貞，可為旁證。（頁 315）從左旁所附拓片及照片中的字形確能看出豕腹下有一斜出的筆畫，故筆者從之，並將本辭列入「[glyph]」字辭例。不過因與 296 版的其他刻辭中未見相關事項，故本辭與 296.2 是否對貞，筆者尚採存疑態度。

6.戊卜：其蚑「豕」，肉入于丁。　一　　《花東》401.17



（《花東》401 局部）

原《花東釋文》將本辭釋為「戊卜：其蚑豕□于丁？一」（頁 1717）姚萱《初步研究》根據拓本及照片判斷此辭中的「豕」是[glyph]的誤摹誤釋，且根據相關文例辨認出其後尚有數字，故其釋文改為：「戊卜：其蚑⿰豕土，肉入于丁。一」（頁 23）關於「肉入于丁」等辭，筆者認同姚萱的隸定及考釋，但本辭中姚萱改隸為「⿰豕土（[glyph]）」的豕字，檢視放大後的照片（見左附圖），

此字應是「豕」字無誤。在照片中豕腹中下方未見延伸出的斜筆刻畫，拓本上的痕跡應是破損處的泐痕所致。而本辭應是在貞問是子在祭祀用牲鼓豕之後是否要將牲肉獻納給丁。[7]

7.〔㲋〕。在麤。　二　　《花東》515



515　　515 H3:1551　　515

此版未納入《花東・字詞索引表》的任一豕牲字下。拓本明顯較照片不全，可參右圖。原《花東釋文》考釋言「該片第一字殘，從殘存筆道看，似為『㲋』字。」（頁1753）姚萱在《初步研究》中也作此說明，然又提及「摹本又摹作『豖』形，從照片難以斷定孰是。」（頁376）不過，從摹本看來《花東》整理者仍是摹為「[illegible]」字。筆者認為參考照片可看得出「豕」的圓腹特徵，至於殘存筆道未能確定，也有可能是其他品類的豕，故釋文改擬為「〔豕〕。在麗。二」較謹慎。因辭殘，僅補充於此，不將之納入用豕為祭牲的辭例中。

8.壬卜：子☐羖☐三豕。　　《花東》374.14



（《花東》374 局部）

筆者在《花東》374 的拓片上看到右首甲有一豕字，不過《花東》整理者並未摹釋出來。因辭殘意義不明，故僅補充於此，不將之納入用豕為祭牲的辭例中。

---

[7] 「肉入于丁」的釋意，可參韓江蘇：《殷墟花東 H3 卜辭主人「子」研究》（北京：綫裝書局，2007 年 4 月），頁 158-159。關於此辭的「豕」字確認及釋讀，又可參古育安：《殷墟花東 H3 甲骨刻辭所見人物研究》，（台北：天主教輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2009 年 5 月），頁 57-58。

經過上文的分析，花東卜辭中記載「豕」( ) 字為祭牲的版次可見於：003、021、034、037、038、053、063、113、115、139、140、142、163、171、181、183、237、238、278、284、313、324、401、409、459、465、472、488 等共 28 版。原 081、258 改納入「 」字之辭例；142.1 改納入「 」字辭例；183.13、282 改納入「 」字辭例。515 及 374 版僅供參考。

（二）

字《花東》整理者也隸定為「豕」，僅在 039 版上出現過。相關的辭例如下：

丙卜：惠「豕」妣庚。 一 《花東》039.13

歲妣庚。 一 039.14

《花東釋文》在考釋中提到「 ，豕之異構，小屯西地卜骨 71ASTT1⑦：6 的豕字作 形，與此近似，該字形似豪豬。」（頁 1577） 字在甲骨刻辭中並不多見，其字形有 （合 22066+）[8]、 （合 22133+）[9]、 （合 22211）、 （合 22134+）[10]、 （花東 39）、 （屯南附 2）、 （屯南附 3、合 31993）、 （合 32048）、 （合 32049）、 （合 32050）、 （合 32393）、 （合 32512）、 （合 32513）等，字形確與一般豕字不同。此外，在《屯南》附 3 上該字形與豕字同辭，都用作祭牲，照理說應屬不同品類的豕。《屯南》釋文中提到「 ：疑豕之異構」。[11]《甲骨文字詁林》則指出：

---

[8] 該綴合組為合 22066+乙 2112，發表於蔣玉斌〈乙種子卜辭（午組卜辭）新綴十四例〉第 2 組，《古籍研究整理期刊》2006 年第 2 期（2006 年 3 月），頁 8。亦收錄於氏著：《殷墟子卜辭的整理與研究》附錄三「子卜辭新綴 80 組」第 24 組（吉林大學歷史文獻學博士論文，2006 年 6 月），頁 224、235。

[9] 該綴合組為持井康孝綴（乙 8787+乙 8989）+乙 8845+謝湘筠綴〔綴集 358（合 20703+合 22133+合 22144+合 22225 乙 8827+乙 8744）+乙 8798〕+乙補 7367+乙補 7364+乙補 7338 倒，首發見於蔣玉斌〈殷墟第十五次發掘 YH251、330 兩坑所得甲骨綴合補遺〉，發表於中國社會科學院歷史研究所「先秦史研究室網站」（http://www.xianqin.org/xr_html/articles/xkzht/445.html，2007 年 1 月 15 日）。綴合組的歷程說明可參見謝湘筠：《殷墟第十五次發掘所得甲骨研究》第二章〈殷墟第十五次發掘所得甲骨綴合〉（台北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2008 年），頁 7-25。

[10] 該綴合組為合 22134（乙 8742+乙 8779+乙 8789+乙 8828）+乙 8793（合 22347）+乙補 7372，綴合歷程可參見林宏明：《醉古集——甲骨的綴合與研究》第 164 組（台北：台灣書房，2008 年 9 月），頁 182、552。

[11] 中國社會科學院考古研究所編：《小屯南地甲骨》（上海：中華書局，1980-1983 年），

> 「此可能是『豕』之異構，但屯附三與『』字同見，均為祭牲，則此專指野豬而言。然則廩、康以後，家豕與野豬各有專名，則亦有可能。」[12]

徐寶貴曾通過甲骨文字形中的豢字及其他古文字字形中的遼字考釋字為「彖」，他認為：

> 它們像修豪豕之形，其本義當是修豪豕。它與一般「豕」字的區別就在於其形體之上加上了表示修豪的筆畫。甲骨文此字的釋出，可以糾正《說文》對「彖」字的錯誤解釋。「彖」在祭祀的甲骨刻辭中與牛、豕、豚、彘、犬等一樣作為選牲的對象，當是用其本義。「彖」字也可以用《說文》訓「㣇」的話「河內名豕」來解釋。在選牲的祭祀刻辭裡，「㣇」與「豕」相對，「㣇」肯定是一種比較特別的豬。[13]

陳劍在〈金文「彖」字考釋〉中指出「彖」字另有來源，認為字釋作「彖」字是不可信的。[14]另在〈「遼」字補釋〉一文中考釋出「」字應可釋作「貒」字。其說如下：

> 「豢」字下半所从之形，獨立成字也見於殷墟甲骨文，多用作祭祀犧牲名，如(《合》32393)、(《花東》14〔原文誤。筆者按：應為花東 39〕）等……△〔筆者按：即〕字作豕身的背或背與腹皆畫出長毛、剛鬣之形，研究者大都認為其形所象為「豪豬」一類的動物。……「豢」所从的「豪豬」之形△在全字中當有表音的作用……作「豪豬」之形的「△」字，與「豢（遼）」應該讀音接近。那麼，獨立的「△」字應該就是指「豪豬」的「貒」等字的表意初文，「豢」字从「夊」从「貒」字表意初文△會意，「貒」亦聲。[15]

頁 1161。

[12] 參見于省吾主編：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996 年 5 月），頁 1565。

[13] 參見徐寶貴：〈甲骨文「彖」字考釋〉，《考古》2006 年第 5 期，頁 61。

[14] 參見陳劍：〈金文「彖」字考釋〉，《甲骨金文考釋論集（繁體版）》（北京：綫裝書局，2007 年 4 月），頁 243-272。

[15] 參見陳劍：〈「遼」字補釋〉，《古文字研究》第二十七輯（北京：中華書局，2008 年 9 月），頁 132-133。

關於此字的初形本義及對應的隸定字形，筆者贊同陳劍的說法。[illegible]即豕[illegible]形在背或腹背上增畫長毛、剛鬣之形，是豪豬一類的動物，可隸定為「豕」，是後代指稱「豪豬」的「貆」字的源頭。而卜辭中的相關辭例如下：

（1）乙未卜：用彘于妣乙。 合 22066+〔乙種〕

叀至用于妣乙。

叀豕☒于妣乙。

弜用☒叀口妣乙。

乙未卜：叀彘于妣乙。

乙未卜：知于妣乙羊。

用☒于妣乙。

叀羊。

㞢豕。

乙未卜：知牛外丙。一

丙申卜：歲㞢于父丁。

☒豕于父丁。

（2）用豕中母。 合 22133+〔甲種〕

（3）己丑卜：[illegible]知豕妣己。 合 22211〔甲種〕

（4）束豕。 合 22134+、醉古集 164 組〔甲種〕

（5）丙卜：叀豕妣庚。 花東 39〔花東類〕

（6）知[illegible]日丙豕，又鼓，丁妣豕。

又妣戊豕，又父乙豚。 屯南附 2〔屯西類〕

（7）知牧于妣乙盧豕，妣癸豕，妣丁豕，妣乙豕豕。

乍（作）☒丁☒妣☒。

知眔于祖丁牛，妣癸盧豕。

乍（作）[illegible]父乙豕，妣壬豚，兄乙豚，[illegible]口。

兄甲豚、父庚犬。

知祖癸豕，祖乙口，祖戊豕豕。 屯南附 3、合 31993〔屯西類〕

（8）☒司絧卅羌，卯卅豕。 合 32048〔歷草類〕

（9）丙寅：又伐于司絧卅羌，卯卅豕。一 合 32049〔歷草類〕

（10）丙寅卜：又伐于司絧卅羌，卯卅豕。三 合 32050〔歷二類〕

（11）口巳貞：其又三匚，女、豕。 合 32393〔歷二類〕

（12）癸未貞：叀今乙酉又父歲于祖乙五豕。茲用。
二　　　　合 32512〔歷二類〕
（13）癸未貞：叀今乙酉又父歲于祖乙五豕。茲用。
三　　　　合 32513〔歷二類〕
（14）□小子☐豕☐　　　　合 19362〔殘辭〕

（1）版內容主要在貞問乙未日祭祀妣乙時，要用豕牲或羊，待選的豕牲者有彘、豕和豕等，可知應為不同類型的豕。（2）版貞問用豕祭祀中母。（3）版貞問為禦除夕的不祥以豕祭祀妣己。（4）版貞問以束的方式用豕。（5）版貞問以豕祭祀妣庚好嗎。上引 5 版都屬武丁時期的非王卜辭。（6）、（7）版是 1971 年安陽小屯西地殷墟出土的十枚有字牛胛骨之二，蔣玉斌將這批子卜辭命名為「屯西類子卜辭」[16]。（6）版以豕、豕、豚分祭不同的祖妣，（7）版主要在貞問為了「知牧」（禦除牧的災殃）、「知眔」（禦除眔的災殃）以及「作𤕫」（抵禦疾病）[17]等原因要向先妣及父祖進獻多種的犧牲，如盧豕、彘、豕、豚等。（8）—（10）三版是同文卜辭，這是卜辭記載中用豕牲數量最多的一次，以卯的方式用豕。（11）版指的是侑祭三匚（報乙、報丙、報丁）用一個女牲和一豕。（12）、（13）屬同文卜辭，是貞問歲祭祖乙五豕的事宜。（14）辭殘未知其意。

從卜辭的紀錄來看「豕」字出現的頻率並不高，或許此種豕牲較不易取得，刻寫者為強調此類豕有長毛剛鬣，故在豕身上標誌筆劃以凸顯之。由上引諸辭例我們可歸納出幾個現象：一、此類豕牲較常出現在非王卜辭的祭典中，這或許是子家族們偏好運用各類豕為祭品，刻者會特別的標誌豕牲特色強調其品類。二、「豕」字出現的刻辭時代較早，多屬一期及一、二期之交，則或許豕牲在早期仍會標注出長毛剛鬣的特色，到了後期鮮少

---

[16] 蔣玉斌將這批子卜辭命名為「屯西類子卜辭」，他說：「這批卜骨刻辭字體接近無名組，各類特徵和同出器物都顯示其時代當在康丁到武乙時代。其親屬稱謂系統與商王世系不合，應是商王以外其他貴族的卜辭。按照我們命名的習慣，我們稱之為『屯西類子卜辭』。」相關內容研究可參考蔣玉斌：《殷墟子卜辭的整理與研究》第七章〈屯西類子卜辭〉，頁 138-143。

[17] 裘錫圭先生已指出「𤕫」字「疑是禦之專文，或禦疒二字之合文」，參見其〈讀《安陽新出土的牛胛骨及其刻辭》〉，《古文字論集》，頁 334。又李旼姈進一步認為此字「當是『知』字。刻者為了將該處具有『知疾』意的『知』字，與同版其它攘除災殃的『知』作區別，就把『抵禦』意的『𠃨』和疾病意的『疒』組合作△。該版是具有三四期特徵的非王卜辭，△可能是該組為了專用於「禦疾」的情況而造的專字，與其它場合的『知』（𢀛），作區別。」詳參李旼姈：《甲骨文字構形研究》，（台北：國立政治大學中國文學系博士論文，2006 年 6 月），頁 54-56。

用為祭牲，甚至為免繁瑣，不特別標注出來，甚至就併入「豕」字記錄在刻辭中了。若針對《花東》39 版刻辭來看，是單獨被拿來貞問「用祭祀妣庚嗎？」「以歲的方式祭妣庚嗎？」筆者推斷或許是正好有這樣長毛剛鬣的可以用來祭祀，取得不易又較特殊，故無須與其他的犧牲如牛、牢、㸚、牡、宰等被當作選用的犧牲之一，雖在《花東》中僅一見，但實不宜與「」（豕）字混同。

（三）

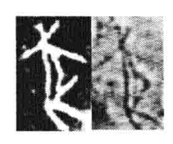
字《花東》整理者隸定為「豾」，在〈字詞索引表〉中列出有 19 個版次出現過此字，分別是：004、037、039、049、063、076、149、170、195、197、226、237[18]、240、247、446、459、478、488、493。

字的字形特徵是有一筆畫從豕腹中下方斜出，多半是直的，如（004）、（063）、（478）等，少數是微彎的，如《花東》39 中的兩例。該筆畫即作為公豕的突出的生殖器的象徵，原則上應連接在豕腹下。若有分離的情形，筆者認為應釋作它字。《花東》整理者在 004 版的考釋中提到「形似公豬，學術界多釋為豭，本書釋豾。該字以後演變為，為形聲字。」因此《花東釋文》中「」皆隸定為「豾」。筆者認為在《花東》中尚無法呈現「」字演變為「」的歷程，因此不宜遽改原先學術界幾已形成共識的「豭」之隸定[19]，故筆者在其後的整理表及說明皆改隸為「豭」，引述釋文時則標為「豾（）」。

以下針對部分在字形上尚可商榷或性質較特殊的版次進行討論：

1.丁〔丑〕：歲妣庚「豾」一，卯胴。　一二三　　《花東》49.1

丁丑：歲妣庚豾（）一，卯胴。　一二三　　49.2



本版 1 辭中的字從照片中檢視，應是在豕腹上加圈的字，（2）辭字字形在拓片及照片上都清楚無疑，無須改釋。1、2 辭在甲骨版面上屬左右相對，就刻辭性質而

---

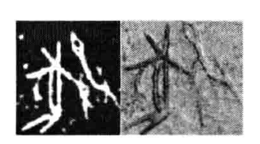
[18] 本版第 5 辭「惠白豾□祖甲」的豾字有部分破損，確定「豕」形，然其特徵不確定，宜改為「惠白〔豕〕□祖甲」較謹慎。

[19] 唐蘭考釋該字為「豭」的本字，李孝定也延續唐蘭的意見，進一步提出「《說文》：『豭，牡豕也。从豕、叚聲。』又『㣇，豕也，从彑，下象其足，讀若瑕。』此字从豕並繪其勢，即許書之㣇，豭則其後起形聲字。唐說確不可易。」參考自于省吾主編：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996 年 5 月），頁 1569。

言，應該是丁丑日貞問歲祭妣庚時要用[illegible]一還是[illegible]一的選貞卜辭。故 49.1 辭釋文筆者擬改為「丁〔丑〕：歲妣庚[illegible]一，卯䚗。一二三」，並列入「[illegible]」字辭例。

2.乙卯：歲祖乙「豭」，叀子祝。用。　　《花東》76.1

乙卯卜：其钔（禦）大于癸子，𠛬豭（[illegible]）一，又鬯。用。又（有）疾。一二三[20]　　76.2



《花東釋文》在本版考釋中提到「豭，本作[illegible]。从豕从殳。字形像雙手拿鎚，擊殺一頭公豬。『歲祖乙豭』，意為用被擊殺的公豬來歲祭祖乙。」（頁1590）朱歧祥在《殷墟花園莊東第甲骨校釋》中提到其認為結合照片與拓本認為該字字形應為「[illegible]」，並不從公豬，「字可能是㓹字異體，示用剖殺的豬以歲祭祖乙。」[21]然而結合照片審視，本字字形為「[illegible]」，的確有標誌出豕的特徵，但並非「[illegible]」形的公豬，亦非「[illegible]」形，反而更接近於《花東》整理者摹釋為豭的[illegible]形。

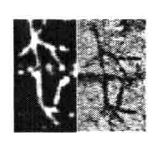
3.☐「豭」于妣庚。　　《花東》197.8



本版本辭刻寫位置已遭刮削，字跡不夠清楚，拓本上幾乎是模糊一片，《花東》整理者摹寫此辭中的「豭」為[illegible]。參考照片，本字字跡實接近[illegible]字，或可斟酌。

5.辛酉：宜䵼牝眾崖豭（[illegible]），昃蚑。　一二　　《花東》226.9

辛酉：宜䵼牝眾崖「豭」。　一　　226.10



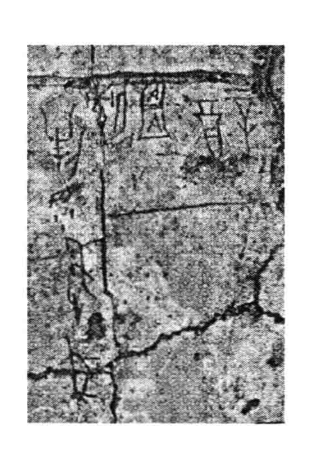
第 10 辭的豭字（左上圖），從照片中來看與 9 辭中的豭（左下圖）字比較，9 辭豕腹下突出生殖器的筆畫非常明顯，然而 10 辭中的短畫痕跡並不清楚，反而比較接近於在豕腹上劃尖圈的[illegible]字。正因其位置正刻在齒縫邊，原本應該明顯的

[20] 本辭釋讀參照姚萱釋文，見姚萱：《初步研究》，頁 252 當頁注 3。

[21] 參見朱歧祥《殷墟花園莊東地甲骨校釋》第二部〈殷墟花園莊東地甲骨釋文正補〉（台中：東海大學中文系，2006 年 7 月），第 973 頁。



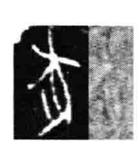
尖圈，與齒縫及泐痕結合就容易看成了突出生殖器的豭字了。又此二辭刻於千里路的兩邊，雖一是一二卜，一為一卜，但也有可能是針對宜祭的選牲。若確實是豭字，則顯然本字中突出生殖器的筆畫異於他版，是從豕腹正中間突出。



6.乙卯：歲祖乙[豕土]（豭）一，衩鬯一。　一　　《花東》459.5

甲子：歲祖甲白[豕土]（豭）一，衩鬯一。　一二三四五　　459.6

戊寅卜：子裸小示、𣪘「[豕土]」，钔（禦）𡉚（往）田。一[22]　　459.9



本版9辭中的「[豕土]」字字形如左，照片則不甚清晰，《花東》整理者摹寫為「豭」。齊航福已指出本字應隸作「豕」字，可從。[23]筆者認為此字豕腹下的筆畫與豕身分離且平行，並非豭字。同版5、6辭皆有「豭」字可參（見右圖），故此辭宜改歸入「豕」字辭例。



[22] 本版第9辭姚萱根據021.2「丁丑卜：其子往田于小示。用。」指出「丁丑」與「戊寅」的干支相連，此二辭應卜同事，故將該辭中的上甲改釋為田，衩改釋為「小示」，本文從之。釋文改為「戊寅卜：子裸小示、𣪘[豕土]，钔（禦）𡉚（往）田。一」參見姚萱：《初步研究》頁364。

[23] 參齊航福：〈《殷墟花園莊東地甲骨．釋文》求疵〉，頁253。

經過上文分析，《花東卜辭》中記載「」（豭）的版次可見於 004、037、039、049、063、076、142[24]、149、170、183、195、197（存疑）、226、237、240、247、282、446、459、478、488、493 等共 22 版。又 49.2 納入「」字辭例。459.9 納入「」字辭例。197.8 及 226.9 兩辭中的「」形或待目驗方能釋疑。

（四）、、

字《花東》整理者隸定為「豼」字，並列出 013、025、124、139、149、220、291 等 7 個版次出現過此字。《花東釋文》在《花東》013 版的考釋中提到「甲骨卜辭的豼字，過去所見多作形，H3 卜辭之豼，常見將『土』橫書」。（頁 1563）[25]這個說法其實值得商榷。仔細觀察花東卜辭中各個「豼」（）字豕旁的「土」形筆畫，有的與「匕」形並沒有太大的差別，如 139.12 辭的「」；有些僅刻寫出與豕腹平行的彎弧，如 124.3 辭的「」，因此關於此字形的形義及其隸定，學界還有爭議。此外，前一小節討論的「」與「」《花東》整理者都隸定為「豼」，卻沒有明確的說明二者字形不同的原因或是分別所代表的意義，似乎也欠妥當。另外，《花東》僅 453 版出現過字，也就是「少見」的未將「土」橫書的「豼」形，但筆者認為該字形的準確摹釋亦有可商處。「」、「」形各版次既有疑義，筆者擬在此小節同時檢討、列舉《花東》整理者隸定為「豼」的「」字在 139、162、215、278、383 等 5 版上的字形及其辭例，以助我們試著釐清與的分合。

1.「」字版次：

（1）甲午：歲祖甲「豼」（）一，子祝。才（在）。　一　《花東》13.1

乙未：歲祖乙「豼」（），子祝。才（在）。　二　13.2

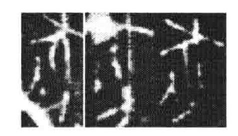
---

[24] 參見後文關於「」（彘）字的討論。

[25] 整理者所說的「形」可參見姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》（北京：中華書局，1998 年 4 月北京 3 刷），頁 620。《類纂》將之歸為合文，列出 21 條辭例（按：合 21635 應歸入上一字形辭例中），且有一半以上屬午組卜辭刻辭。其中合 22276（乙 4544）有「甲子卜：亡𢀛二豭（）、二。一二三四」及「甲子卜：𢀛二豭（）、二用于內乙。一二三四」二辭作為祭祀的選貞刻辭。張世超曾以此版為例進一步申論將「」形釋讀為「豭」，是成年的牡豕，（豼）可能是與之意義相對的幼牡豕。參張世超：〈花東卜辭祭牲考〉，《南方文物》2007 年第 2 期，頁 93-94。

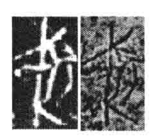
弜巳，祝惠之用于祖乙。用。　一二　　13.3

惠子祝，歲祖乙「豕土」（　）。用。　一二　　13.4



本版「　」分別於三辭中出現，字形如左圖所示，都是在與先祖干名相同的日子進行歲祭時的用牲。

（2）▨〔歲〕祖乙小宰、「豕土」（　），又𡆥。一二《花東》025.4



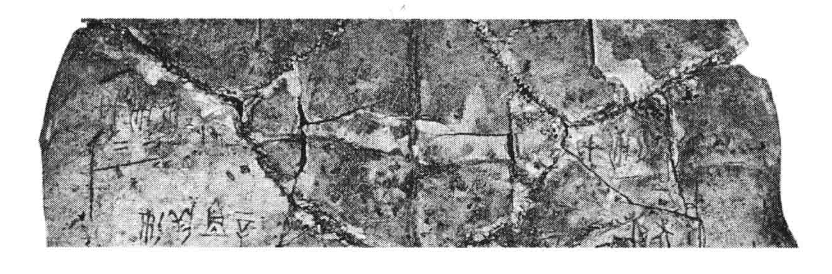
本版「　」也是歲祭先祖時的用牲，字形如左圖所示。

（3）惠小「豕土」（　？）一。　一　　《花東》124.3

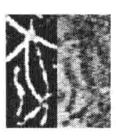
此字字形從拓本及照片觀察可以很清楚的看到豕腹旁的筆畫與豕腹平行　，且未與豕腹或後腿連結如「　」，該筆畫也未再橫出一畫形成　，摹本則繪成　。筆者將此字歸入「　」字辭例下。

（4）歲妣庚「豕匕」（　）。　「一」　　《花東》139.11

歲妣庚「豕土」（　）。　二　　139.12

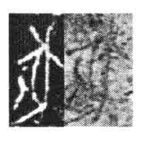


（《花東》139 局部）





139.11 辭「豕匕」（位於右前甲）

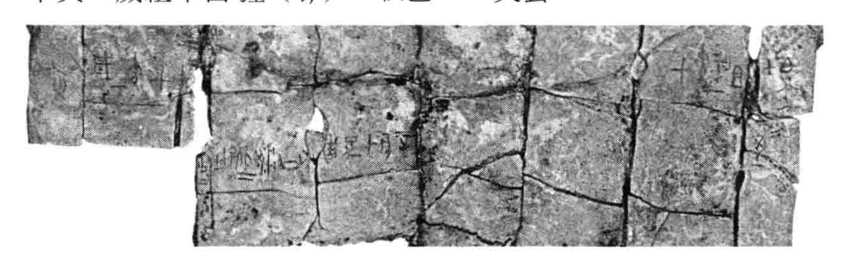


139.12 辭「豕土」（位於左前甲）

如此對照可知兩字的豕旁的形實際上相差不大，但摹本還是分別摹為及，可能因為兩辭分別刻寫在右、左前甲，整理者判定二辭應屬於歲祭妣庚時選牲的對貞卜辭。不過參考上圖局部照片，可看出 139.11 辭的兆序為一，二辭應屬應屬卜同事分一二卜；又參考在 139.12 辭下方的「妣庚」之「匕」形，與兩字豕旁的「」筆勢波段基本上是一樣的。此二字分明為一字「」，無須強為分辨二辭之豕牲一為「豝」（）、一為「豭」（）。

（5）甲寅：歲白「豭」（？）。　一　　《花東》149.9

甲寅：歲祖甲白豭（），衩鬯一，又皀。　一　　149.10

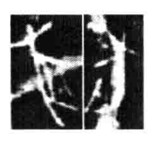


（《(《花東》149 局部）

第 9 辭隸定為「豭」的字形，參考拓片及照片（見左圖）可看出豕腹下的筆畫是與豕腹分離的。其實該字在摹本中是摹為「」形，但《花東》整理者並未將此字形特別獨立出來成為一號，又將其隸定為豭字。筆者認為本版二辭在甲骨版面上屬左右對貞，9 辭中的「白」與 10 辭中的「白」是甲寅日貞問歲祭祖甲時可供選用的犧牲，二字所代表的豕牲性質不同。因此 149.9 辭辭例改納入「」字辭例。

（6）甲申：歲祖甲「豭」（）一，惠祝。用。　一　《花東》220.3

甲申：歲祖甲「豭」（）一。　一　　220.4



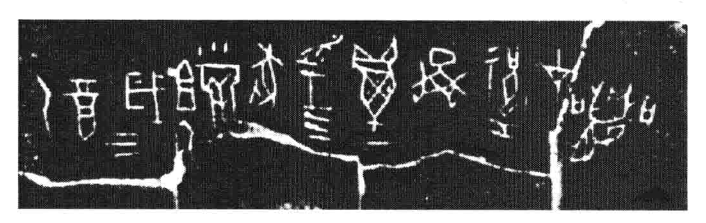
本版兩辭中的「」字形如左圖所示，用於先祖（祖甲）歲祭活動中，祭祀日同於先祖干名。

（7）乙酉：歲祖乙小宰、「豭」（），衩鬯一。　一二《花東》291.3

乙酉：歲祖乙小宰、「豭」（），衩鬯一，祝。才（在）麗。三四五　　291.4



291.4 辭的兆序原作「二三四」，細察拓片應改為三四五，可參右圖。又用於歲祭先祖（祖乙）的活動，字形可參左圖，且祭祀日同於先祖干名。



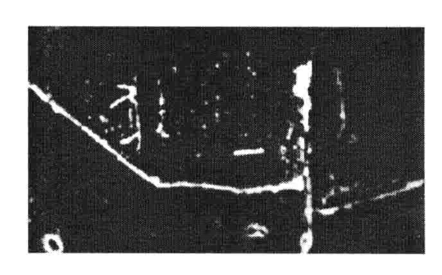
（《花東》291 局部）

2.「」字版次

字僅見《花東》453.4 辭：

戊卜：☒其☒一□「豞」（）☒。

本辭中被《花東》整理者摹釋為的豞（）字在拓片及照片上都不夠清楚，摹本摹為「」，筆者對其隸定存疑，暫不予討論。



（《花東》453 局部）

3.「」字版次

（1）歲妣庚「豝」（）。　三　　《花東》162.3



本版「」用於歲祭先妣，字形如左圖。

（2）庚辰：歲妣庚「豝」（）一，豝（）一，子祝。　一二三　《花東》215.3



《花東釋文》在本版考釋中提到：「在第 3 辭中、同辭，相當罕見。我們推測，雖然兩字

均表示母豬，但意義稍有差別，可能前者是泛指（即通稱），後者指某一類母豬（如產過仔的母豬）。」（頁 1645）

關於「豼」（　）字，姚萱《初步研究》改釋為「豭」卻未加以說明，釋文為「庚辰：歲妣庚豭一，豼一，子祝。一二三」。（頁 288）若依其《初步研究》中關於「豼」、「豭」的概念與隸定，原則上是依從《花東釋文》的，姚萱在此或許也認為「　、　同辭，相當罕見」，則本辭中的「　」字形應該是「　」，隸定為豭方能適切的解讀本辭。許多研究者對此辭的隸釋有不同意見，更詳細的討論參閱於後。

（3）惠小宰、白「豼」（　）。　一二　《花東》278.4

先蚑白「豼」（　）宜黑二牛。　一　　278.13



①　②

本版的「　」字有「人匕」方向不同之情形，4 辭「　」字見左圖①，13 辭見左圖②。本版出現的祭祀對象是妣庚，其餘刻辭都與選牲有關。

（4）☐豼（　）☐。　　《花東》383.1



本版本辭的照片不清，拓本看來反而比較像是「　」字，也可能是「豕」字。《花東》整理者摹為　。因本版諸辭遭刮削，故筆者將此版暫存疑不予討論。

經過以上分析原被認為是　與　同版選貞的 139.11 與 12 刻辭已確認都是從豕從匕的「　」字。124.3 辭中的「　」與 149.9 的「　」宜納入「　」字辭例，則至此「　」已見於 124、142、149、459 等 4 版。所謂「　」字版次筆者以為摹釋及隸定都失準確。則真正應歸為「　」字版次的為 013、025、220、291 等 4 版；「　」字版次見於 139、162、215、278、383 等 5 版。關於　、　、　等字更詳盡的討論，筆者在下個部分再進行較深入的討論。

（五）

　，《花東》整理者隸定為「豼」字，表中列出有 004、013、030、039、163、167、170、215、241、251、261、267、274、275、296、309、314、324、336、374、394、42、432、451、463 等共 25 版出現過本字。

的字形是在豕腹上的中間或中下部增畫一個或尖或圓的小圈，如（039）、（215）、（274）、（309）、（432）等。此字形未在舊有卜辭中出現，在《花東》卜辭中皆用為祭牲。《花東釋文》於 004 版的考釋中提到「，新見字，形似母豬，釋為豼，該字以後演變為。」（頁 1557）但整理者未詳細說明「」演變到「」的動態歷程或現象，且遍查《花東》卜辭也沒有辭例可證明此說，因此關於字的釋義學界尚有異見，這待下個部分再加以討論。這裡筆者先針對部分字形上尚可商榷或性質特殊的版次進行討論。

1.甲寅：歲祖甲白豭（），衩𠭰一，皀自西祭。　一　　《花東》170.3

甲寅：歲祖甲白「豭」一。　一　　170.4

《花東釋文》在本版的考釋中指出：

> 本片第 3、4 辭與 4（H3:9）第 1、2 辭同辭，卜辭排列位置相同，卜甲的尺寸亦相近。這兩版的卜甲為同時所卜。』又，本片第 3 辭與 149（H3:478+1259+1540+1617）第 10 辭內容基本相似，但該片「豭」後無「一」字，「皀」後無『自西祭』』三字。（頁 1625）

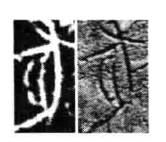
關於第 4 辭，姚萱提出：

> 「豼」字原釋文誤作「豭」，摹本不誤（此承單育辰先生向我提出）。按此辭『豼』與上第（3）辭「豭」相對《花東》1652 頁考釋已經指出「本片第 3、4 辭與 4（H3：9）第 1、2 辭同辭，卜辭排列位置相同，卜甲的尺寸亦相近。這兩版的卜甲為同時所卜。」按第 4 片第 2 辭正作「豼」。（頁 275）

齊航福則認為：

> 170:（4）辭「白」後應為从豕从匕之字〔筆者按：即字〕，照片上非常清楚，摹本已摹出，《釋文》誤釋。（3）辭从豕从土之字〔筆者按：即字〕下僅有一個一，不知是牲數還是兆序，抑或「身兼二職」？[26]

[26] 參見齊航福：〈《殷墟花園莊東地甲骨・釋文》求疵〉，頁 253。





170.4 辭中原本《花東釋文》隸定為「豼」字的字形，摹本是「」形。拓本及照片則如右圖。筆者以為《花東釋文》170 版的釋文應是誤植了「豼」字，否則此版次就不會出現在〈字詞索引表〉中「」字下了。若仔細觀察，該字與《花東釋文》中隸定為豟的豕腹加圈字也有不同，此圈的大小及弧度明顯異於它版的。若參考同文卜辭 004.2「甲寅：歲祖甲白豟（）一。一二」中的「豟」（）字字形，（參左圖）加圈的部分則又正巧在甲骨的破損處，不過弧度似乎也比較大。結合同文卜辭加以理解，170.4 的刻辭還是應該被認定為「甲寅：歲祖甲白「豟」（）一。一」較為合理。

2.庚辰：歲妣庚豟（）一，「豟」（）一，子祝。　一二三　　《花東》215.3

此版的特殊性在前面討論「」字形的時候有略為提及。因為《花東釋文》將「」「」都隸定為豟，使得這一段刻辭顯得語焉不詳。立基於此，關於「」的釋讀魏慈德也提出了他的看法：

> 正因為《釋文》將「」釋為「豼」，「」作「豟」，因此《花東》215（3）「庚辰歲妣庚豟一，一，子祝」，《釋文》便作「庚辰歲妣庚豟一，豟一，子祝」，並解釋說「我們推測，雖然兩字均表示母豬，但意義稍有差別，可能前者是泛指（即通稱），後者指某一類母豬（如產過仔的母豬）」（1645 頁）。如果認為「」非「豟」，就不會有這樣的問題。[27]

因此，魏慈德將《花東》中的「」皆隸定為「豼」字，但對於「」為何是「豼」的論證似乎又不明確。魏慈德接著在註釋中提出了另個說法：

> 「」劉源曾釋為膚，以為指「豬腹脇肉」，其乃將豕肚上的圓弧釋為指示符號來看所得的結果。若豕肚上的圓弧是指

[27] 見魏慈德：《研究》，頁 51-52。

> 事符號的話，那「豖」字就有可能是豚，《說文．豚部》（九篇下）「豚，小豕也，從古文豕。從又持肉以給祠祀也」。[28]

筆者認為，「豕」「豖」既同辭出現，且紀錄為「豕一，豖一」，就知道二字應代表性質不同的豕牲，不能被隸定為同一字。由此為基礎，再參考其他選貞刻辭及相關的辭例，或可幫助我們釋讀此辭時能得到最適切的詮解。

3.甲午：歲妣甲豕匕（豖）一，又皀。　一二三　　《花東》　261.1

乙未：歲妣庚豕匕（豖）一，又皀。　一二　　261.2

《花東釋文》於此版的考釋中提到：「從本辭和其他卜辭看，豕匕主要用於祭祀先妣。」（頁 1667）然因《花東》整理者將「豕」與「豖」都隸作「豕匕」，其實不能夠確認同時指這兩種或其中一種是主要用來祭祀先妣。[29]關於這部分的統計，筆者將於文末製表呈現。

經過上文的分析，《花東》中載有「豖」版次有 004、013、030、039、049、081、163、167、170、215、241、251、258、261、267、274、275、296、309、314、324、336、374（模糊不清）、394、427、432、451、463等共 28 版。至於「豖」的釋義及隸定，筆者擬於下個部分進行討論。

（五）彘

彘字《花東》整理者隸定為「彘」字，於〈字詞索引表〉中列出 029、039、053、067、136、142、179、217、236、296、304、338、401、459、468、474、487、523 等 18 個版次出現過本字。

彘字字形穩定，象一豕豕身有一斜筆貫穿而過，如彘（029）、彘（179）、彘（217）、彘（401）等，與舊有卜辭中的字形並沒太大差異。在《花東》卜辭中用為祭牲，有時會與其他的犧牲同時被貞問選用，如 053 版 12～16 辭在己日貞問祭祀妣庚時要使用豕、彘、牝或牢為牲品。[30]而關於彘字的

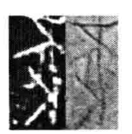
[28] 參見魏慈德：《研究》，頁 51-52。

[29] 沈寶春曾透過辭例及製表的比較指出《花東釋文》提到的「豕匕主要用於祭祀先妣」的說法欠周詳，因為在花東卜辭中豖也有祭祀祖甲、祖乙或子癸的紀錄。參見氏著：〈論殷墟花園莊東地甲骨「豕匕」字與匕器的形義發展關係〉，《古文字與古代史》第一輯（台北：中央研究院歷史語言研究所，2007 年 9 月），頁 99-102。

[30] 《花東》053.12「己卜：惠豕于妣庚。一」、053.13「己卜：惠彘妣庚。一」、053.14「己卜：惠牝于妣庚。一」053.15「己卜：惠牝于妣庚。二」、053.16「己卜：惠牢于妣庚。一」。003、181 有同事卜辭可參。

隸定，研究者多以「彘」字代之，然此字與「從矢從豕」的「[甲骨字]」、「[甲骨字]」字的關係學者尚有不同意見。[31]此處先就〈字詞索引表〉所列各版中字形誤摹誤釋或較特殊的刻辭加以說明：

1.乙亥：[甲骨字]歲祖乙二牢、勿（物）牛、白「彘」（[甲骨字]），衩鬯一，子祝。二三　《花東》　142.5



本辭中的「彘」字，姚萱《初步研究》認為結合照片後認為可斷定為「豭」（[甲骨字]）字，《花東》整理者誤摹誤釋。（頁 268）拓片及照片如左圖，清晰可辨，故此處從之改釋為「乙亥：[甲骨字]歲祖乙二牢、勿（物）牛、白豭，衩鬯一，子祝。二三」。此字辭例歸入「[甲骨字]」字下。

2.乙卜：惠羊于母、妣丙。　一　《花東》401.1

乙卜：惠小宰于母、祖丙。　三　401.2

乙卜：[甲骨字]（皆）彘（[甲骨字]）母二妣丙。　一　401.3

本版前三辭的釋文各家解讀稍有出入。其中 1 辭位於右後甲，2 辭位於右後甲與尾甲間的齒縫處，3 辭位於左後甲。《花東釋文》作如下考釋：

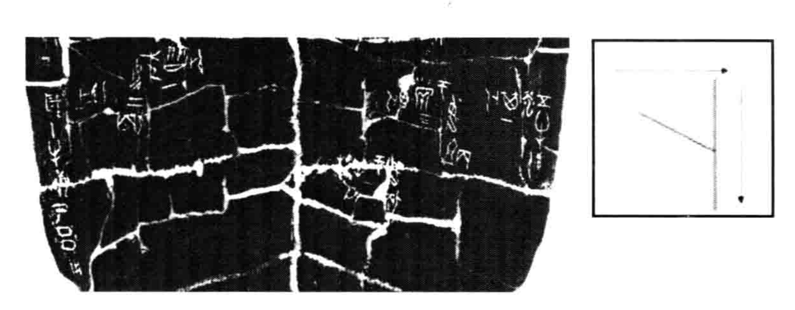
> 本版第 1、2、3 辭其稱謂有其特別之處：第 1 辭云「母、妣丙」；第 2 辭云「母、祖丙」；第 3 辭云「母二妣丙」。此三辭中，「母」均與「妣丙」、「祖丙」共一個「丙」字：即第 1 辭所祭是「母丙」、「妣丙」；第 2 辭所祭是「母丙」、「祖丙」；第 3 辭應是「母丙」、「二妣丙」。由這三條卜辭分析，H3 卜辭中應存在母丙這一女祖。「母、妣丙」就是「母丙、妣丙」合書；」「母、祖丙」就是「母丙、祖丙」合書。這種合書

[31] 張亞初已透過辭例的辨析發現「[甲骨字]」、「[甲骨字]」二字判然有別，「[甲骨字]」字都是名詞，指犧牲，而「[甲骨字]」字在甲骨文中多數用作動詞，是射豕之祭的專用字，其說可參，詳見氏著：〈甲骨金文零釋〉，《古文字研究》第六輯，（四川大學歷史系古文字研究室編，北京：中華書局出版，1981 年 11 月），頁 158-160。陳劍在〈金文「彖」字考釋〉中提出其認為甲骨卜辭中的「[甲骨字]」、「[甲骨字]」與金文中的「彖」字應該視為同一個字，也提示了若要進行甲骨卜辭「[甲骨字]」字釋讀時該注意的幾個面向，不過仍未加以論證說明。筆者認為這是一個很重要的觀點與繫聯，參見陳劍：〈金文「彖」字考釋〉，《甲骨金文考釋論集》，頁 247-249。

形式實屬罕見。」（頁 1717）

對此，魏慈德提出他的看法：

> 然而這樣的集合廟主名在花東卜辭中除此例外未見，且「祖丙」、「母丙」、「妣丙」之名皆僅見於此，故由此析出的「祖丙」、「母丙」、「妣丙」三名便很難令人相信。「母祖丙」、「母妣丙」或可視為「母、祖丙」、「母、妣丙」，若比較《花東》124（6）的「多母」、139（2）的「季母」和 395（7）的「母戊」來看，知子所祭祀的母輩人數眾多，故時以泛稱「多」字來統稱，正如同王卜辭中有「多公」（《合》33692）一樣，故此處似乎是將之看成「母、祖丙」、「母、妣丙」較為可信。而「母二妣丙」的原辭為「乙卜：皆彘母二妣丙」，所謂「母二妣丙」疑是「二母與妣丙」。因祭祀卜辭中常常需要舉出彘的數量……量詞有時置於「彘」前，有時置於「彘」後，為避免和「二母」的意思混淆，故將本當作「皆彘二母妣丙」的二字移於母後，成了「皆彘母二妣丙」。如此一來在花東卜辭中「祖丙」、「妣丙」就當釋為先王先妣名，而從上舉例證來看，亦可知花東卜辭中對母的祭祀並不重視，時而多母並祭，時而配祭於先祖或先妣中。[32]



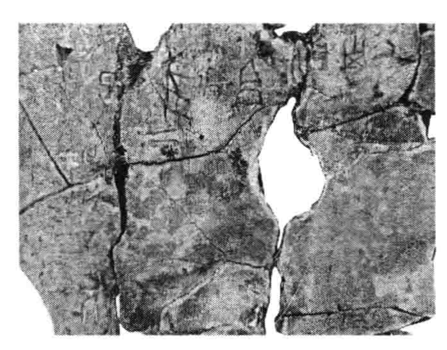
（《花東》401 局部）

筆者認為魏說較為合理。若參考在這三辭兩旁的 401.4 辭「乙卜：其蚑五牛妣庚。一」（位於右後甲）及 401.5 辭「乙夕卜：歲十牛妣庚于吕。用。一」（位於左後甲）二辭，我們可看到這五辭中的先公或先妣名如「妣丙」、

[32] 參見魏慈德《研究》，頁 40。

「祖丙」、「妣庚」都是合文形式。在行款排列上，前三辭都是《花東・前言》所謂的「單列左行（或右行）而下」（頁 22），「母」字正好位於行款的轉折處，「母」和「妣丙」、「祖丙」等所佔的刻寫空間其實都是相同的，不宜視為「合書」。因此 401.3 辭的釋讀應改為「乙卜：□（皆）□母二、妣丙」，配合「□（皆）」字的用法[33]釋讀可以變換成「二母、妣丙皆□」，意為乙日貞問祭祀二母以及妣丙都用□牲好嗎。

另外，〈字詞索引表〉中第 264 號字為「□」，在花東卜辭中僅 330 版出現過此字，辭例為「甲子：歲祖甲□，子祝。才（在）□。一二」。




參考照片，我們可以看到□旁並沒有□的字跡，但《花東》整理者還是摹為□，隸定此字為「□」，即「公□」（頁 1694）。筆者認為原刻手要刻寫「歲祖甲□一」，但兆序「二」已刻在兆旁，為了避免混淆，故將表示數量的「一」刻寫得微偏。整理者未細察，又正好甲骨上的紋路漫漶，若只從拓片上來看的確會誤以為是似乎是□字。本辭宜更正為「甲子：歲祖甲□一，子祝。才（在）□。一二」，本辭納入「□」字辭例。

由上可知《花東》中載有「□」（□）字為祭牲的版次可見於 029、039、053、067、136、142、179、217、236、296、304、330、338、401、459、468、474、487、523 等共 18 版。

[33] 參見陳劍：〈甲骨文舊釋「眢」和「□」的兩個字及金文「□」字新釋〉，《甲骨金文考釋論集（繁體版）》，頁 177-233。

二、豕牲問題探討

檢討完《花東》中豕牲各字的字形及辭例後，可以發現在這當中還有幾個問題需要進一步討論及釐清，例如「」與「」字形的分合問題；被同隸定為「豼」的「」與「」究竟如何定位？「」、「」、「」、「」等豕牲有無特定的祭祀對象或特殊意義等等，都是值得探索的。底下將針對這幾個問題提出拙見，盼有助於解決相關的問題。

（一）「」與「」字形的分合，兼及「」字的討論

在前一個部分中的第（四）節，筆者已羅列、檢討過、兩字的辭例。依據《花東釋文》的考釋，「」字就是舊有卜辭中的「豠」字，只是H3 卜辭中的「土」形筆畫多為橫書。不過有多家研究者則是著眼於《花東》整理者所分類出的「」字字形，尤其在豕腹旁「橫書的土字」極近似「匕字」，故將相關辭例都歸併入「豼」字，如趙偉即認為《花東釋文》所謂橫置的「⊥」應該都是「匕」，花東卜辭中的這類「豠」字（見於花東 13、25、139、220、291 等）都應釋為「豼」。魏慈德有相近看法，理由如下：

> 將豕腹下有短畫的「」視為公豕，豕腹下有圈弧的「」視為母豬的說法其實是有問題的，「」被視為公豬，是因為其兩蹄之間的筆畫被當作牡器來看，但該部份筆畫除了一短畫外，上面還有一個弧形，且一旦這個部份的筆畫超出了兩蹄之間，這個表示牡器的筆畫就很容易訛變成「匕」，《花東》383 上有一個《釋文》認為是從「從豕從匕」的字，該字的「匕」寫得比其他「豼」字的「匕」來得偏上，其形體就像把一個「」的牡器畫的超出前蹄的一個字。又《花東》139 上有一個連續占問二次的卜辭，先問「歲妣庚豼（從豕從匕）」，後又問「歲妣庚二」，一作「豼」，一作「」，正可證其為一字。此外，《花東》表公豕的字有作從「且」者（豠），也有作豕胯下斜出一短橫者（豭），故若此字表「豠」，其與豭字的界線就會變得很模糊，因而這個「」當隸作「豼」。[34]

---

[34] 參見魏慈德《研究》，52 頁。

參考拓片及照片，《花東》383 上的字跡其實相當不清楚，筆者認為宜存疑不論。而《花東》139 版 11、12 辭的豕牲也應為「豕匕」字無誤，若由此兩版刻辭為例來論述「[illegible]」形非「豕土」似乎可作為鐵證，但事實上其他的「[illegible]」形及辭例或有其不能劃歸「豕匕」字的理由。

另如[35]張世超從筆勢波段及舊有卜辭的辭例為切入點考察花東中的「[illegible]」形諸字，其說如下：

> 象牡器的「丄」字橫置，與腹平行之畫何以作弧形（參看 C 形）？即使有的字形中與腹平行之畫是直的（參看 H 形），象牡勢之畫也不應下垂，這與「豭」字比較一下，差別就十分明顯了。「豕匕」字所從之「匕」與「祖妣」之「匕」的區別在於它們的筆段特徵不同。以前者之筆段特徵寫「祖妣」字之例偶有所見，可參看 249 · 12 辭中之「妣庚」。其次，從辭例上看，C、H 二形也應釋「豕匕」。
>
> 25 · 3　……〔歲〕且（祖）乙小宰、豕匕，又皀（登）？
>
> 291 · 3　乙酉：歲且（祖）乙小宰、豕匕，卺一？
>
> 291 · 4　乙酉：歲且（祖）乙小宰、豕匕，卺一，曩祝？才（在）麗。
>
> 278 · 4　叀小宰、白豕匕？
>
> 上列辭中 C 或 H 形字，《花東・釋文》將前三例釋為「豕土」，將最後一例摹作[illegible]，釋為「豕匕」，其實都應釋為「豕匕」。看來在祭祀制度中，「小宰」和「豕匕」有某種內在關係，上面四辭中它們都共用在同一次祭祀中。《合》27454 是一片胛骨，上面所刻字跡屬無名組，沿胛骨外側自下向上刻有七條卜辭，其 1、2 辭曰：
>
> （1）癸酉卜：祏母己叀豕匕？
>
> （2）叀小宰？
>
> 以「豕匕」與「小宰」為備選條件，也表明了二者之間的關係。

---

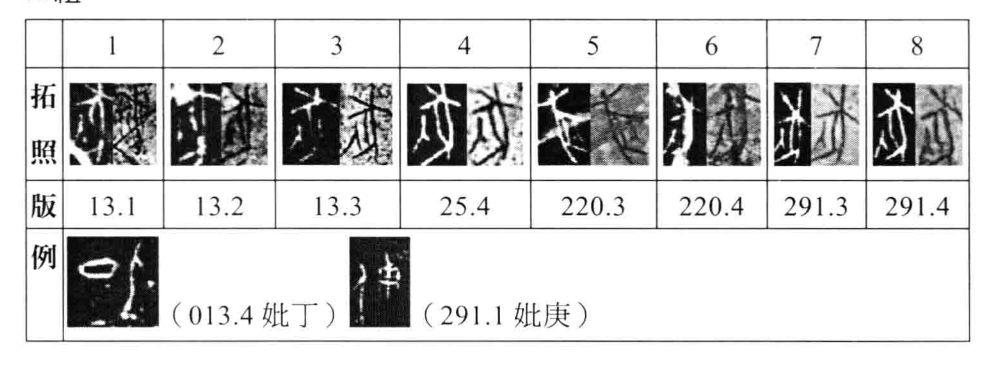
[35] 詳參趙偉：《《殷墟花園莊東地甲骨・釋文》校勘》（鄭州：鄭州大學碩士學位論文，2007 年 5 月），頁 8，說又見〈《殷墟花園莊東地甲骨・釋文》校勘記（一）〉，《中國文字學會第四屆學術年會論文集》（安陽：中國文字學會，2007 年 8 月 8-11 日），頁 522。

> 其「豼」字作，正是《花東》卜辭 C、H 字形當釋「豼」的明證。[36]

張文中引花東 25、291 及 278 辭例，並認為它們屬於將「小宰」和「豼」共用在同一次祭祀中，這似乎並沒有明確的證據。在花東 25 版中刮削甚劇且破損，較明確的刻辭僅有所引的殘辭；在花東 291 中庚辰日歲祭妣庚小宰，甲申日歲祭祖甲小宰、衩鬯一，乙酉日歲祭祖乙小宰、「豼」，衩鬯一，有明確的地點在麗和祝告的人為子（對妣庚、祖甲）及（對祖乙），但對照到花東 278 中唯一出現的祭祀對象是妣庚，多辭屬於選用牲品的簡短刻辭，要說此三版為同一次祭祀的紀錄或許有些牽強。張文又舉無名組卜辭《合》27454 用以輔證選牲時只要有「小宰」同為備選條件，則「」字形也該釋為「豼」字，然參考屬甲種子卜辭的《合》22294 中有「戊申卜：又（侑）☒妣☒小宰。／又（侑）豼妣庚。」的刻辭，即是以豼及小宰為祭祀用牲的備選條件，另《合》32453 中還有豭、豼、羊、小宰等一同待選等，這其實不足以支持「」形一定是「豼」字。

關於花東子卜辭中與的分合，筆者嘗試著從字形上的比對來處理這個問題。在前一部分的第（四）節所引的數版辭例，剔除花東 383 與 453 兩版模糊不清的字跡，還有 124.3 及 142.9 宜改隸為「豖」字的辭例，就可以將 8 版 14 個字分成 A、B 二組字體。

A 組



	1	2	3	4	5	6	7	8
拓照								
版	13.1	13.2	13.3	25.4	220.3	220.4	291.3	291.4
例	（013.4 妣丁）（291.1 妣庚）							

[36] 筆者案：文中字形 C： 字形 H： 字形 I：，參張世超〈花東卜辭祭牲考〉，頁 95。

B 組

	1	2	3	4	5	6
拓照						
版	139.11	139.12	162.3	215.3	278.4	278.13
例	（162.1 妣己）	（162.2 妣己）	（162.3 妣庚）	（215.3 妣庚）		

依照魏慈德、趙偉及張世超的意見，A 組字體（筆者重新摹寫以『』代之）應該都被歸併入 B 組隸作「豼」，豕旁的那些筆畫應該也是匕形（或匕形的異體）。但是我們同時也可以觀察到 A 組「」字中豕旁的筆畫基本上是「」，與豕腹平行的筆畫和向旁側出的筆畫原則上幾乎等長，和 B 組字「」（筆者重新摹寫以「」代之）豕旁明顯的「匕」（）形還是有筆勢波段的差異。筆者以為，要確定這個「」形是否就是「匕」字，還可以同版曾出現的「匕」字來參照比對。在 A 組字中，如 13.5 辭為「丁酉：歲妣丁一。才（在）。一」，此辭中的匕（妣）刻作「」，與同版「」字豕旁的筆畫是不同的。再看 291.1 辭「庚辰：歲妣庚小宰，子祝。才（在）麗。一」此辭中的匕（妣）刻作「」，與同版的「」字豕旁的筆畫也相異。其他如 25、220 版雖分別有妣己、妣庚，但一遭刮削，一恰巧位於破損處，無從比對。在 B 組字中 139 版刻辭已檢討過，可參上文；162.3 辭中妣庚之匕（妣）作「」，另在 162.1、2 辭中都有妣己分別作「」與「」，而第（2）辭的匕（妣）與本版的「豼（）」字之「匕」幾乎相同；215.3 辭中的妣庚之匕（妣）作「」也是相近的。另 278 版的妣庚之匕（妣）恰巧在甲骨破碎的縫上，無法識清，故先不論。

通過這樣的字形比對筆者發現：

第一、A 組「」字的豕旁「」形筆畫靠近豕腹的那一筆畫比 B 組「」字的豕旁「」形筆畫來得較平直且有平行于豕腹的現象，而且比例來說比較長。

第二、A 組「」字的豕旁「」形筆畫斜側出的的那一筆畫明顯較 B 組「」字的豕旁「」形筆畫來得較直，不會有尾端略向後彎的弧度。

第三、以各版先妣的「匕」字作比對的基礎，可看出與 A 組「」字的「」形筆畫是不同的，但與 B 組「」字的「」形筆畫是一樣的。

第四、若再配合這些豕牲運用時的辭例，A 組「」字幾乎無一例外的用於歲祭先祖，有記祭日的都與被祭者廟號日干相同；B 組「」字則都用於妣庚的祭祀活動。

因此在字形上，筆者認為 B 組字確實「從豕從匕」，可以隸定為「豝」，即牝豕之意，在花東卜辭中多用于先妣（尤其是妣庚）的祭祀活動當中。A 組字體異於 B 組，使用的時機則是用於先祖的祭祀活動當中。而其字形及意義，筆者認為字形是像已被閹割的牡豕，且這種牡豕是專為先祖的祭典所特別處理的豕牲。蔡哲茂先生曾於〈甲骨研究二題〉文中提到《花東》卜辭中有「」字見於 126「」及 431「」兩版，通過字形及辭例的比對認為此字應即「騬」（閹割的馬）的源頭。他提到：

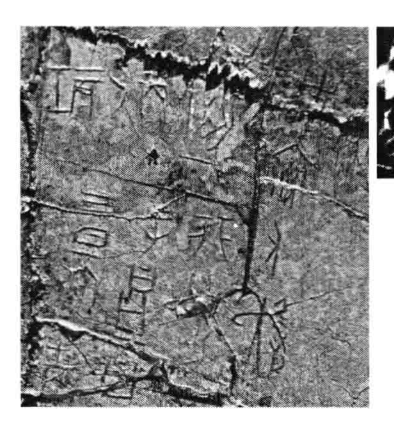
> 從字形結構看，有可能表將公馬去勢之形，卜辭中用一直畫或一橫畫來表示截斷或受傷的意義時有所見，例如（彝）的橫畫即表示斬首之意。此字或為《說文》馬部中之「騬」字。《說文》：「犗，騬牛也。」段注：「馬部曰，騬，犗馬也，謂今之騸馬。」

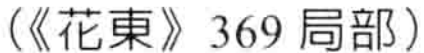
又說：

> 在卜辭中有不少卜問為馬去勢是否會死的例子，花東卜辭中卜出現問是否會死，或許字即表示為馬去勢的專字，所以卜辭中說「不死」、「其死」，是卜問馬閹割之後否會死掉或不會死掉。[37]

---

[37] 參蔡哲茂先生：〈甲骨研究二題〉，《中國文字研究》第十輯（華東師範大學中國文字研究與應用中心主編，鄭州：大象出版社，2008 年 6 月），頁 45-46。




（《花東》369 局部）

文中提到在花東 369 版中出現的「」字也有可能與「」字有關。（參右圖）。「」字《花東》整理者隸定為「駐」，姚萱隸定為「駜」，其實都分別與在《花東》098 版已出現的（駐）（駜）二字字形有異。我們會發現，在《花東》卜辭中，包括牛、羊、彘標誌公或母是分別加上「」形及「、」形，馬也不例外。因此，我們應該也可以很清楚的辨識出花東 369 的「」字及 126、431 出現的「」字基本上是不同於「駜」的。

又參考《花東》369 辭內容：「壬辰卜，鼎（貞）：又（右）〔弗〕安，又（有）䞣，非廌口。子（占）曰：三日不死，不其死。」也是貞問這種馬「其死」或「不死」，因此這兩個字形應該指稱的是同一種狀態的馬。「」字馬腹旁的筆畫與「」旁的筆畫極其相似，「」字表達的應該也是指被閹割過的豕牲。根據前引辭例，花東子卜辭中用「」形可代表專為祭祀先祖而被閹割的豕牲，但在舊有卜辭中，已有「」形表示被閹割的豕牲。「」字字形為豕身腹旁多一平行于豕腹的短畫，且未連於豕身或豕腹上，象去勢之豕，聞一多曾有考釋，認為宜釋作「豕」字。[38]《花東》卜辭中豕字已知共有四例：

	1	2	3	4
拓照				
版	124.3	142.1	149.9	459.9

在字形特徵上，字原在舊有卜辭中平行豕腹的短畫，《花東》子卜辭中看來明顯較長且較彎曲，呈現「」形。關於「」字與「」字之間的

[38] 參見聞一多〈釋為釋豕〉，收錄於氏著《古典新義》（台北：九思出版社，1978 年 10 月），頁 539-543。

關係，筆者認為這是甲骨文字中的「隨文改字」現象[39]，也就是為原先只需要標誌出豕勢與豕身分離就足夠，但為了強調這是專門為先祖祭典加以處理過的豕，所以特別加上了一個筆畫來突顯之，且更為象形。在花東 149 看到是以「[glyph]（豕）」與豭（[glyph]）字對貞，或許該「[glyph]」字字形屬「[glyph]」形漏刻也不一定。

又前曾舉花東 76.1「乙卯：歲祖乙『豰』，叀（惠）子祝。用。」《花東釋文》在本版考釋中提到「豰，本作[glyph]。从豕从殳。字形像雙手拿鎚，擊殺一頭公豬。『歲祖乙豰』，意為用被擊殺的公豬來歲祭祖乙。」（頁 1590）朱歧祥認為結合照片與拓本認為該字字形應為「[glyph]」，並不從公豬，「字可能是豖字異體，示用剖殺的豬以歲祭祖乙。」[40]然而結合照片審視，本字乃[glyph]，的確有標誌豕的特性，但並非「[glyph]」形的公豬，亦非「[glyph]」形，反而更接近於《花東》整理者摹釋為豣的[glyph]形，旁證則是該辭又是「乙卯」日歲祭「祖乙」的祭祀活動。




因此筆者認為「[glyph]」形還是可隸定為「豣」，而「[glyph]」旁的「[glyph]」形筆畫是豕勢被割除取下的具體象徵，「[glyph]」字其實是「[glyph]」的「同詞異構」之字，都是被閹割的牡豕豕牲，花東子卜辭中同時用「[glyph]」形及「[glyph]」形表達已去勢的豕牲，筆者以為這就是本組子卜辭的特殊字例。

（二）「[glyph]」與「[glyph]」字的關係

花東 215.3 辭：「庚辰：歲妣庚[glyph]一，[glyph]一，子祝。一二三」中「[glyph]（豝）」、「[glyph]」同辭，《花東》整理者將「[glyph]」也隸定作「豝」，則在該辭中明顯應為兩類豕牲的「[glyph]」與「[glyph]」反而在釋文上呈現「庚辰歲妣庚豝一，豝一，子祝」的語焉不詳情形；姚萱直接將「[glyph]」隸為「豣」釋文為「庚辰：歲匕（妣）庚豣一，豝一，子祝。一二三」，而魏慈德則是將「[glyph]」釋為「豝」，「[glyph]」釋為「豣」，其釋文為「庚辰歲妣庚豝一豣（[glyph]）一子祝。一二三」。這三種截然不同的釋讀方式，其實一定程度的顯示了研究者在釋讀新見字時常會遇到的困難。另朱歧祥認為「[glyph]」與「[glyph]」「一屬形聲，一是指事。二字均示母豬，唯彼此必有差別。目前初步評估从匕的豝為野生的母豬，

---

[39] 參見李旼姈：《甲骨文字構形研究》（國立政治大學中國文學系博士論文，2006 年 6 月），頁 32-48。

[40] 參見朱歧祥：《殷墟花園莊東地甲骨校釋》第二部〈殷墟花園莊東地甲骨釋文正補〉（台中：東海大學中文系，2006 年 7 月），第 973 頁。

屬指事的豝為家畜的母豬。」[41]釋文仍同於《花東釋文》作「庚辰：歲妣庚豝一，豝一，子祝？ 一二三」。只是為何从匕者（）屬野生母豬，而指事的（）為家畜的母豬事實上也難透過辭例獲得充分的證據及肯定的答案。

筆者嘗試從幾個角度切入來釋讀這兩字。

1.用法與辭例

參考花東卜辭（豝）字辭例，豝牲在多用在妣庚的祭祀活動中；再進一步檢閱「」字的辭例，則除了於《花東》4 與《花東》170 與豭（）為歲祭祖甲選牲對貞（二版同文）外，還有《花東》309 祭祀祖甲、祖乙及妣庚都採用白一、《花東》241 癸丑日歲祭子癸一、《花東》394 乙卯日歲祭祖乙一，《花東》463 乙巳日貞問歲祭祖乙三等 6 條辭例，其餘都是祭祀先妣時的祭祀用牲，包括妣庚、妣己、妣丁及妣甲，且幾乎全都是歲祭活動。也就是說，「」牲絕大多數運用在先妣的祭典中，但也有少數出現在先祖的祭祀活動中。若再參考豝字在其他舊有卜辭中的辭例（如《合》22069、《合》22073、《合》22074 等），也會看到與豭（）或其他犧牲同版貞問的情形，而用在母、妣的祭祀活動次數還是稍多於先祖。

2.字形

筆者舉花東子卜辭中所見到的「」字數例如下：

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
拓影										
	004.4	039.1	049.1	170.4	215.3	296.8	309.5	324.4	427.7	463.6

我們可以觀察到「」字的豕腹上的尖圈絕大多數都是標誌在豕腹的最肥厚處，極少數才會偏低或是圈圈範圍較大約同於豕腹。所以，如果我們就文字結構來推想，「」字可能指的是一「豕腹的膏腴之脂」、二「懷孕的母豕」、三「已生育過的母豕」。劉源曾將此字釋為「膚」，其說如下：

[41] 參見朱歧祥《殷墟花園莊東地甲骨校釋》第二部〈殷墟花園莊東地甲骨釋文正補〉（台中：東海大學中文系，2006 年 7 月），第 997 頁。

> 花東卜辭還進一步證實了商人對於祭祀用豬的種類有細緻的區分，除甄別公、母外，還有雄壯公豬、閹豬、彘等，較有趣的是一個新字，其結構是在豕腹部有個圓圈。這個字可能即見於《儀禮．特牲》等篇的「膚」（肤）字，指豬腹脇肉，豕下面的圓圈是指示部位的符號，與肱、尻等字上的圓圈一致。[42]

「□」字在豕腹上的小圈若如同卜辭中某些字形般只是用為指事符號，那麼本字義為「豬腹脇肉」的可能性就極大。只是若回到花東卜辭中「□」的辭例來觀察，「□」既能與「□（豭）」作為選牲時的對貞之物項（見於《花東》4、49、170 等 3 版），則我們可以推測這應屬兩種不同類別的、性質在某個層面是能相對應的豕牲。「□」字字形象成年的有勢公豕，如果與其對貞的「□」指的是豬腹脇肉或是豕腹的膏腴之脂，二者足以對應的條件好像就失去意義了。因此，「□」字釋讀為劉源主張的「豬腹脇肉」可能性似乎不高。如果說「□」字字形象正在懷孕的母豕或有可能，考察「□」字辭例，絕大多數是在歲祭活動貞問要否用□牲，則有可能是將此類懷孕的母豕於儀式進行中剖腹殺之。至於將「□」字釋為已生育過的母豕，則是《花東》整理者的推測，此說也無積極證據足以推翻。筆者翻看畜養豬隻的相關書籍，有資料如下：

> 公豬生殖相對於母豬來說是較簡單、缺乏變化的。對飼養者而言，公豬生殖基本上只有兩種情況：一是性成熟以前沒有生殖能力，一是性成熟以後具有生殖能力；兩者之間則是從無到有短短數個月過渡期而已。母豬的情況則大不相同，沒有發過情的女豬不具生殖能力，發過情的女豬則開始具有生育力；兩者之間截然分明。[43]

> 公豬從未具有生育能力到變成可以產生精子具生育能力是一個不可劃分的連續過程；母豬情形則大不相同。女豬（未

---

[42] 參見劉源：〈讀《殷墟花園莊東地甲骨卜辭研究》〉，《博覽群書》2005 年第 1 期，頁 44。又劉源另在〈殷墟花園東地甲骨文研究概況〉一文中又再次提出了相近的說法，並以此為例認為「甲骨文中从豕表示豕牲的字未必都要訓為全豕，也有可能僅表示豕的某一部位。」該文載於劉源：〈殷墟花園東地甲骨文研究概況〉，《歷史研究》2005 年第 2 期，頁 183。

[43] 朱瑞民、李坤雄著《豬的世界》（台北：黎明文化事業出版股份有限公司，1992 年 3 月），頁 112

> 懷孕、分娩過母豬）發育到 5～8 月齡、體重 70～120 公斤時會有第一次發情出現，爾後每隔 21 天會再發情一次（此稱動情週期），直到配種懷孕。母豬基本上一定要發情才能接受配種，而發情表示它已經準備好可以懷孕了。此種明顯可以劃分具生育能力與否的現象與公豬截然不同。女豬第一次發情年齡叫做發身（puberty）……。[44]

筆者認為，目前僅見於花東卜辭中的「□」字所表達的應該就是已具有生殖能力的母豬，也就是已經發過情了，準備好可以懷孕了的已屆育齡的母豬，因此在字形上以加圈強調其肚腹的位置，則此字應屬成年母豬的專字。而□與豝字的差異應在於前者凸顯了牝豕的懷孕狀態，而後者是單純指母豬，但並不需要標誌其有孕（或可孕）的狀態。

張世超在〈花東卜辭祭牲考〉一文中曾提到，「□」字既可與「□」（豭，成年公豕）字相對而提，就不宜將「□」釋為「豝」，應將「□」字釋讀為「豝」，意為成年牝豕，其說如下：

> 《說文》：「豝，牝豕也。」《爾雅．釋獸》：「豕牝，豝。」《詩．召南．騶虞》：「壹發五豝。」毛傳：「豕牝曰豝。」從前，楊樹達先生曾將卜辭中的「豝」字釋為「豝」。現在看來，應當將字形 E（筆者按：□）釋為「豝」。……《花東．釋文》將 E 形字釋作「豝」，於是卜辭中的祭牲就成了「豝一、豝一」，——這顯然是不合理的。看來，「豝」與「豝」不僅是兩種不同的語辭形式，意義上也應有別。以我們對「豭」字的認識例之，「豝」應指成年之牝豕，「豝」則指年幼之牝豕。[45]

由是，張世超認為「□」與「□」所象分別是成年的牡豕及成年的牝豕，前者可隸釋為「豭」，而後者可隸釋為「豝」。至於在《花東》215 版中與「□」同辭的「□」字應是「匕豕」的合文，可隸為豝，「豝」與「□」不完全屬於同概念下的母豕，前者是年幼牝豕，後者是成年牝豕。不過，何以「豝」屬幼年牝豕的證據似乎也頗薄弱。筆者認為從字形來看，「□」字既以尖圈強調豕腹部位，應該與牝豕的生育能力或腹中有物有關，或許此

---

[44] 朱瑞明、李坤雄著《豬的世界》，頁 121、126。

[45] 可參張世超：〈花東卜辭祭牲考〉，《南方文物》2007 年第 2 期，頁 93-94。另該文中對於「豝」字字形的認定及相關版次與本文不同。

尖圈標誌的是可以哺育小豕的乳房也不一定，因此「」字指的應該是育齡的牝豕，字代表的牝豕，就無須強調此類特徵，或許即如張世超主張的「」字指的是年幼的牝豕，但因資料不足，故未能遽下定論。由於「」字的隸定筆者認為尚難找出一字來代表之，故仍舊以「」形來標誌之。

花東類子卜辭中的豕牲種類多樣，比起舊有卜辭，字形也略有差異，從其中的字及來看，該子家族對於豕牲分類更細，且可能會因應著不同的祭祀場合對豕牲作不同的處理，或是特別喜愛選用某些類別的豕牲運用在特定的祭祀活動當中。《花東釋文》曾於花東 261 版的考釋中提到「從本辭和其他卜辭看，豝主要用於祭祀先妣。」（頁 1667）花東 261 版的內容為：

甲午：歲妣甲一，又皂（登）。　一二三

乙未：歲妣庚一，又皂（登）。　一二

沈寶春曾透過辭例及製表的比較指出此說法欠周詳且難以成立，因為在《花東》卜辭中也有用祭祀祖甲、祖乙或子癸的紀錄，且參考相近辭例，沈寶春認為「豝主要用於祭祀先妣」應該只針對「（豝）只祭妣庚」。[46]不過據筆者考察，（豝）牲辭例在花東子類中確實都是與祭祀先妣（尤其是妣庚）的活動有關；而「」牲則還是以出現在先妣的祭祀場合中佔多數，且多以「歲」法處理祭牲，因此或可推估出花東子家族會將某類豕牲頻繁的用於某位特定先祖妣的祭祀場合裡。這也屬於花東子家族的特殊祭祀習慣。

（三）各豕牲間有無特殊對應關係

筆者於文末附錄了花東子家族用豕牲的相關辭例，欲從其中尋繹是否有規律可循。雖然具體的祭祀模式或許未能驟下定論，但選了幾個觀察點來探究其中的可能關係：

1.同版對貞或選貞

《花東》004 的 1、2 辭及 170（同文例）中可看到在甲寅日歲祭祖甲的活動中對貞選用豭還是。另在 049 版也有在丁丑日歲祭妣庚時貞問要用豭還是。又有以豭（）、豕（）選牲對貞，見於花東 149。只是這些版次中皆無用辭，無從得知最後以何物用於祭祀。

---

[46] 參見氏著：〈論殷墟花園莊東地甲骨「豝」字與匕器的形義發展關係〉，《古文字與古代史》第一輯（台北：中央研究院歷史語言研究所，2007 年 9 月），頁 99-102。

而《花東》037、063、195 等版有在乙巳日貞問用白豕或豭祭祀祖乙的記錄，而最終是用豭歲祭祖乙而不用白豕。[47]因另外又在 237 及 459 版上有乙卯日及甲子日用牲的貞問紀錄，其中有在甲子日貞問要否歲祭祖甲以白豭，也有不用黑豕的刻辭內容。因此，由此推論豕與豭也是會被用來貞問選牲。

2.同版多牲待選

筆者所指的同版多牲待選，意思是在該版上有貞問祭祀某先王、妣是否要運用某豕牲的內容，但用以祭祀的的豕牲品項可能不一致，如《花東》013 貞問歲祭先祖（祖甲、祖乙）以豼（[illegible]），但歲祭先妣（妣丁）以[illegible]。另在《花東》296 中，歲祭妣庚的活動以[illegible]，歲祭祖乙以彘。又在《花東》039 中，看到以[illegible]祭祀妣己，也登祭特殊處理過（友）的彘。丙日則貞問以豲（[illegible]）祭祀妣庚，以豭（[illegible]）祭祀妣丁等。

又參考《花東》003、053、181、446 等版，內容多為在己日貞問祭祀妣庚的相關事務，除祭祀選牲外也有貞問祭祀的方式或是地點，還有要為子興及多臣向妣庚進行禦祭的活動。又如 278 版雖無日期，也不明確祭祀對象，但從內容判斷應該與祭祀妣庚選牲用牲有關。由以上數版可觀察到花東子家族非常重視對妣庚這位先妣的祭祀，除了祭祀頻繁之外，所列舉的牲品也非常多元豐富。

3.相異（或相同）豕牲同辭

如《花東》215.3 辭中的「庚辰：歲匕（妣）庚豼（[illegible]）一，[illegible]一，子祝。一二三」有豼（[illegible]）、「[illegible]」同辭，由此可助我們判斷豼與「[illegible]」非屬同品類的豕牲。

另在《花東》115.4 辭：「甲寅：歲祖甲牝，歲祖乙宰、白豕，歲妣庚宰，祖甲[illegible]䍙卯」中可看得出祖甲、祖乙、妣庚的牲品應有高下之別，祖甲用公牛，祖乙用宰與白豕，妣庚僅用宰。又如 487.3 辭「甲戌：酌（酒）上甲，旬歲祖甲羊匕一，歲祖乙羊匕一，歲妣庚彘（[illegible]）一。一二三四五六」祖甲與祖乙都用母羊，而妣庚用彘（[illegible]）。或許與牛羊等牲相較，豕牲小得多，在祭祀活動上先祖與先妣的祭品還是有別的。不過在 309.4 辭「⧄祖

---

[47] 這幾版上有辛亥日或壬子日「子㠯（以）婦好入于[illegible]」事以及「癸丑日歲食牝于祖甲」等事作為旁證讓我們進一步確定以上數辭應可確定是卜同事。

甲白□一，祖乙白□一，妣庚白□一。二」雖因辭殘內容不太完整，但可推斷應是貞問祭祀祖甲、祖乙、妣庚是否都用白□，這又屬同樣的牲禮等級。或許牲品的多寡或品項是與當天祭祀的主要對象有關。

經由這小節的初步比較，筆者認為花東子家族在選用豕牲時或許沒什麼具體規律可歸納，從卜辭的紀錄來看比較傾向於「有什麼用什麼」。例如039版祭祀妣己、妣庚、妣丁分別用了不同的豕牲，但看不出有何「特殊」的意義。至於003、053、181、446等版的「己卜」卜辭多與祭祀妣庚有關，頻繁的貞問用何種牲品祭祀妣庚，但也可能每種牲品最後都用來祭祀妣庚，也就無所謂特殊涵義了。只是如同前一節曾提到的，「□」（⿰豕土）牲多用在先祖的祭典，且祖名同於日干、「□」較頻繁的出現在先妣的祭典貞問項目中、□則多用在妣庚的祭典中，算是比較特殊的現象。

三、結論

在本文中筆者嘗試從字形及辭例來探討花東卜辭中的豕牲，包括「□」「□」「□」「□」「□」「□」「□」「□」等字，經過比較、分析與歸納後，筆者認為《花東》卜辭中的豕牲有□（豕）、□（豕／豲）、□（豭）、□（⿰豕土）、□（豕）、□、□（⿰豕匕）及「□」（彘）等8類，也分別將這幾種豕牲所見的版次詳細的檢錄於第一部份的討論之末。又筆者推論一、「□」字是特別為祭祀先祖時所閹割處理的豕牲，可隸定為「⿰豕土」。二、將「□」字字形及其所在的4個版次從原本誤入的類例中獨立出來，隸定為「豕」。三、「□」字字形象的應該是正值育齡的牝豕，豕腹上的尖圈為指事符號。最後，筆者整理了「《花東》豕牲版次及其辭例整理列表」於附錄，期能作為將來研究者進行相關研究時的參考。

附錄：《花東》豕牲版次及其辭例整理列表

說明：

1.本表中辭例採寬式釋文，不一一加註。

2.在「祭祀對象」欄中將先祖名號加外框，如祖甲，以明顯標誌祖妣。

3.在「祭牲品項」欄中，若原刻辭的豕牲有標誌數量或顏色亦列於表中。

4.若該辭有同文、同事卜辭可參照，則列於「備註」欄中。

◎表一：《花東》豕牲－「豕」字版次及其辭例（[illegible]（豕／豲）附於此表末）

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
003	(3)己卜：惠豕于妣庚。	妣庚			(053) (181)
021	(3)乙巳：歲祖乙白〔豕〕，又皀。	祖乙		白〔豕〕	(?)
034	(13)戊申卜：歲祖甲豕一，豼一。	祖甲	歲	豕一 豼一	
037	(24)乙卯卜：惠白豕祖乙。不用。	祖乙		白豕	(063) (237)
038	(2)壬卜：其禦子〔疾〕肩妣庚，㽙三豕。 (3)壬卜：其禦子疾肩妣庚，㽙三豕。	妣庚	㽙／禦子疾肩	三豕	
053	(12)己卜：惠豕于妣庚。	妣庚			(003) (181)
063	(6)乙卯卜：惠白豕祖甲〈乙〉。不用。	祖乙		白豕	(037) (237)
113	(26)夕用五羊，辛迺用五豕。			五豕	
115	(3)甲寅：歲祖甲牝，歲祖乙宰、白豕，歲妣庚宰，祖甲凡蚁卯。	祖乙／祖甲、妣庚	歲、凡蚁卯	宰、白豕／牝／宰	
139	(8)辛卜：其宜，惠豕。 (9)辛卜：其宜，惠大入豕。		宜	豕	
140	(3)丁卜：豕宜。用。		宜		

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
163	(1)庚午卜，在[illegible]：禦子齒于妣庚，〔𠕋〕牢、物牝、白豕。用。 (2)⧄又齒于妣庚，𠕋牢、物牝、白豕至[illegible]一。用。	妣庚	𠕋／禦子齒	牢、物牝、白豕 白豕至[illegible]一	
171	(2)乙巳：歲祖乙三豕，子祝，宐⿰米桼。在□。	祖乙	歲	三豕、宐⿰米桼	
181	(9)己卜：惠白豕于妣庚，又鬯。	妣庚		白豕、又鬯	(003) (053)
183	(34)惠豕于子癸。	子癸			
237	(2)乙卯卜：惠⧄豕。不用。				(037) (063)
238	(5)壬卜：惠白豕⧄。一			白豕	
278	(5)二牢、白豕。 (6)五豕。 (9)白一豕，又鬯。 (10)夕：白豕、⿰羊土，⿰酉彡二牢。 (11)惠二物牢□白豕妣庚。 (14)惠一白豕，又鬯。	妣庚	⿰酉彡	二牢、白豕／五豕／白一豕、鬯／白豕、⿰羊土、二牢／二物牢、白豕／一白豕、鬯	選牲
284	(1)戊卜：歲十豕妣庚。在呂。	妣庚	歲	十豕	
	(2)戊卜：其呼□蚑豕于呂。		蚑		
313	(2)己亥卜：于妣庚〔㱿〕亡豕。用。	妣庚	㱿	亡豕	(324)
324	(3)己亥卜：子惠今⧄用，隹亡豕。		（㱿）	亡豕	(313)
401	(17)戊卜：其蚑豕，肉入于丁。		蚑		
409	(14)歲妣丁豕。	妣丁	歲	豕	
459	(7)惠黑豕祖甲。不用。	祖甲		黑豕	(237)
	(8)癸酉卜：歲子癸豕。用。	子癸	歲		

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
465	(2)☐豕，告子☐。一				
472	(10)惠豕，☐。一 (11)惠一豕。一			一豕	
488	(7)☐三十豕𦉪妣丁☐。二	妣丁	𦉪	三十豕	
374	(14)壬卜：子☐𠂤☐三豕。				補
515	〔豕〕。在麗。二				補
*039	(13)丙卜：惠豕妣庚。一	妣庚	〔歲〕		（豕）

◎表二：《花東》豕牲—「（豭）」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
004	(1)甲寅：歲祖甲白豭一，衩𩰲一，皀自西祭。一	祖甲	歲祭	白豭一、𩰲一	與004.2對貞 (170) (149)
	(3)乙卯：歲祖乙白豭一，皀自西祭，祖甲延。一 (4)乙卯：歲祖乙白豭一，皀自西祭，祖甲延。二	祖乙	歲祭	白豭一	
037	(25)乙卯：歲祖乙豭一，衩𩰲一。一	祖乙	歲	豭一、𩰲一	(063) (195) (459)
039	(16)惠豭于妣丁。一 (17)丙卜：惠豭于妣丁。二	妣丁			
049	(2)丁丑：歲妣庚豭一，卯䏤。一二三	妣庚	歲卯	豭一、䏤	與049.1對貞
063	(7)乙卯：歲祖乙豭一，衩𩰲一。二	祖乙	歲	豭一、𩰲	(037)

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
				一	(195)(459)
076	(2)乙卯卜：其禦大于癸子，冊豭一，又皀。用。有疾。	子癸	冊／禦大	豭一、皀	(478)
142	(5)乙亥：[illegible]歲祖乙二牢、物牛，白豭、衩皀一，子祝。	祖乙	[illegible]歲	二牢、物牛、白豭、皀一	
149	(10)甲寅：歲祖甲白豭，衩皀一，又皀。	祖甲	歲	白豭、皀一	與149.9對貞(004)(170)
170	(3)甲寅：歲祖甲白豭一，衩皀一，皀自西祭。	祖甲	歲祭	白豭一、皀一	與170.4對貞(004)(149)
183	(13)歲妣庚豭。	妣庚	歲		
195	(6)乙卯：歲豭衩皀祖乙。用。	祖乙	歲	豭皀	(037)(063)(459)
197	(8)▨豭于妣庚。	妣庚			(?)
226	(9)辛酉：宜豹牝眔亖豭，昃蚑。 (10)辛酉：宜豹牝眔亖豭。		宜、昃蚑	牝、豭	226.10豭(?)
237	(4)甲子：歲祖甲白豭，衩皀一。	祖甲	歲	白豭、皀	(459)
	(5)惠白〔豭〕□祖甲。	祖甲		白〔豭〕	模糊不清

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
	(7)甲戌：歲祖甲牢、幽廌、白豭，衩一鬯。[一]	祖甲	歲	牢、幽廌、白豭、一鬯	
	(8)甲戌：歲祖甲牢、幽廌、白豭，衩二鬯。[一二三]	祖甲	歲	牢、幽廌、白豭、二鬯	
	(9)乙亥：歲祖乙牢、幽廌、白豭，衩二鬯。[一二三] (10)乙亥：歲祖乙牢、幽廌、白豭，衩鬯二。[四]	祖乙	歲	牢、幽廌、白豭、二鬯	
240	(9)庚午：歲妣庚豭一，衩鬯一。[一二] (10)庚午：歲妣庚豭一，衩鬯一。	妣庚	歲	豭一、鬯一	
247	(17)庚寅：歲妣庚豭一。	妣庚	歲	豭一	
282	(1)庚子：歲妣庚豭。	妣庚	歲		
446	(16)豭一。用。[三] (17)歲妣庚豭一。[一] (19)歲妣庚豭一。[二] (21)歲妣庚一豭。[三]	妣庚	歲	豭一	
459	(5)乙卯：歲祖乙豭一，衩鬯一。	祖乙	歲	豭一、鬯一	(037) (063) (195)
	(6)甲子：歲祖甲白豭一，衩鬯一。[一二三四五]	祖甲	歲	白豭一、鬯一	(237)
478	乙卯卜：其禦大于癸子，𦉪豭一，又鬯。用。有疾子炅。[一二三]	癸子	𦉪／禦大	豭一、鬯	(076)
488	(9)▨惠豭妣庚。	妣庚			
493	(7)甲午：歲祖甲豭一，隹蚑。 (8)甲午：歲祖甲豭一，唯蚑。[二三四]	祖甲	歲	豭一	

◎表三：《花東》豕牲—「[glyph]（[豕土]）」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
013	(1)甲午：歲祖甲[豕土]一，子祝。在[glyph]。	祖甲	歲	[豕土]一	
	(2)乙未：歲祖乙[豕土]，子祝。在[glyph]。二	祖乙	歲		
	(4)惠子祝，歲祖乙[豕土]。用。二	祖乙	歲		
025	(4)⍁〔歲〕祖乙小𡨦、[豕土]，又宐。二	祖乙	〔歲〕	小𡨦、[豕土]	
220	(3)甲申：歲祖甲[豕土]一，惠[glyph]祝。用。 (4)甲申：歲祖甲[豕土]一。	祖甲	歲	[豕土]一	
291	(3)乙酉：歲祖乙小𡨦、[豕土]，衩鬯一。二 (4)乙酉：歲祖乙小𡨦、[豕土]，衩鬯一，[glyph]祝。在麗。三四五	祖乙	歲	小𡨦、[豕土]、鬯一	

◎表四：《花東》豕牲—「[glyph]（豖）」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
124	(5)惠小豖一。			小豖一	
142	(1)甲戌：其⍁，惠豖。用。				
149	(9)甲寅：歲白豖。	〔祖甲〕	歲	白豖〔鬯一〕	與149.10對貞(004)(170)
459	(9)戊寅卜：子祼小示、𠕋豖，禦往田。	小示	𠕋／禦		

◎表五：《花東》豕牲—「[glyph]（[豕匕]）」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
139	(11)歲妣庚[豕匕]。(12)歲妣庚[豕匕]。二	妣庚	歲		
162	(3)歲妣庚[豕匕]。三	妣庚	歲		

215	(3)庚辰：歲妣庚豼一，豝一，子祝。一二三	妣庚	歲	豼一 豝一	
278	(4)惠小宰、白豼。一二 (13)先鼓白豼宜黑二牛。一	〔妣庚〕	鼓宜	小宰、白豼／白豼、黑二牛	選牲

◎表六：《花東》豕牲—「[illegible]」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
004	(2)甲寅：歲祖甲白[illegible]一。一二	祖甲	歲	白[illegible]一	與004.1對貞(149)(170)
013	(5)丁酉：歲妣丁[illegible]一。在[illegible]。一	妣丁	歲	[illegible]一	
030	〔歲〕☐妣己[illegible]。在[illegible]。二	妣己	〔歲〕		
039	(1)惠[illegible]于妣己。一	妣己			
049	(1)丁〔丑〕：歲妣庚[illegible]一，卯胴。一二三	妣庚	歲卯	[illegible]一／胴	與049.2對貞
081	(3)壬申：歲妣庚[illegible]一。在狘。一	妣庚	歲	[illegible]一	
163	(2)☐又鹵于妣庚，זּ牢、物牝、白豕至[illegible]一。用。一二	妣庚	𫹉／〔禦子齒〕	牢、物牝、白豕至[illegible]一	
167	丁未：歲妣丁[illegible]一。一二三	妣丁	歲	[illegible]一	
170	(4)甲寅：歲祖甲白[illegible]一。一	祖甲	歲	白[illegible]一	與170.3對貞(004)(149)

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
215	(3)庚辰：歲妣庚豼一，彘一，子祝。	妣庚	歲	豼一、彘一	
241	(14)癸丑：歲癸子彘一。	子癸	歲	彘一	
251	己未：歲妣己彘一。	妣己	歲	彘一	
258	(3)庚辰：歲妣庚彘。	妣庚	歲		
261	(1)甲午：歲妣甲彘一，又妟。	妣甲	歲	彘一	
	(2)乙未：歲妣庚彘一，又妟。	妣庚	歲	彘一	
267	(10)庚戌：叉（早）祭妣庚友白彘一。	妣庚	叉祭友	白彘一	
274	乙巳：歲妣庚彘，舌祖乙瞾。	妣庚／祖乙	歲舌		
275+48	(6)乙亥：歲妣庚二彘。	妣庚	歲	二彘	
296	(2)庚子：歲妣庚彘。	妣庚	歲		
	(8)丁未：歲妣庚彘一，妟。	妣庚	歲	彘一	
309	(4)☐祖甲白彘一，祖乙白彘一，妣庚白彘一。	祖甲、祖乙、妣庚		白彘一	
	(5)己未：又☐彘一。			彘一	
314	(7)己卯：歲妣己彘一。 (8)己卯：歲妣己彘一。	妣己	歲	彘一	
324	(4)己巳：歲妣己彘一。	妣己	歲	彘一	
336	(3)丙辰：歲妣己彘一，告夙。	妣己	歲	彘一	

[48]+《花東》517 蔣玉斌綴合，首發於蔣玉斌：〈花東甲骨新綴一則〉，中國社會科學歷史研究所先秦史網站，2005 年 12 月 5 日。後載於其《殷墟子卜辭的整理與研究》，（吉林大學博士學位論文，2006 年 6 月），頁 220-221、229、246。

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
	(4)丙辰：歲妣己[illegible]一，告尻。二三四				
374	(6)壬卜：☒三[illegible]。			三[illegible]	模糊
394	(2)乙卯：歲祖乙[illegible]一。一	祖乙	歲	[illegible]一	
427	(6)丁亥：歲妣丁[illegible]一。	妣丁	歲	[illegible]一	
	(7)己丑：歲妣己[illegible]一。	妣己	歲	[illegible]一	
432+[49]	庚子：歲妣庚[illegible]一。一	妣庚	歲	[illegible]一	
451	(4)庚辰：歲妣庚[illegible]一。二	妣庚	歲	[illegible]一	
463	(6)乙巳：歲祖乙三[illegible]。在麗。二	祖乙	歲	三[illegible]	

◎表七：《花東》豕牲—「[illegible]（彘）」字版次及其辭例

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
029	(5)乙巳：歲祖乙白彘一，又㞢，祖乙侃。	祖乙	歲	白彘一	
039	(2)登（登）妣己友彘。一 (3)登（登）妣己友彘。二	妣己	友		
053	(13)己卜：惠彘妣庚。一	妣庚			選牲
	(23)歲妣庚白彘。	妣庚	歲	白彘	
067	(3)己丑：歲妣己彘一。一二三	妣己	歲	彘一	
136	(1)丁未：歲妣丁彘一。	妣丁	歲	彘一	
179	(2)甲辰卜：歲萈友祖甲彘，惠子祝。用。一	祖甲	歲友	萈、彘	(338)
217	(1)丁未：歲妣丁彘一。在[illegible]。 (2)丁未：歲妣丁彘一。在[illegible]。二	妣丁	歲	彘一	
236	(12)丁卜：歲妣庚牡又二彘。 (13)丁卜：歲妣庚牡又二彘。二三	妣庚	歲	牡、二彘	

[49]+《花東》397.B(=553)姚萱綴，參見其《初步研究》，頁 357 當頁注 2。

號次	辭例	祭祀對象	祭祀法／目的	祭牲品項	備註
296	(7)乙巳：歲祖乙白豩，又𠂤。一二	祖乙	歲	白豩	
304	(4)乙：歲于妣庚〔豩〕。一 (5)乙：歲于妣庚豩。二	妣庚	歲		
330	甲子：歲祖甲豩一，子祝。在𡆥。一二	祖甲	歲	豩一	
338	(2)甲辰：歲祖甲萈一，友〔豩〕一。一 (3)甲辰：歲祖甲萈一，友豩一。二三	祖甲	歲友	萈、豩	(179)
401	(3)乙卜：㞢豩母二妣丙。一	二母、妣丙			
459	(10)己卯：歲妣己豩一。一 (11)己卯：歲妣己豩一。二	妣己	歲	豩一	
468	(2)歲豩妣丁。用。一	妣丁	歲		
474	(8)辛未：歲祖乙豩，子舞𠬝。一二	祖乙	歲		
487	(3)甲戌：彡上甲，旬歲祖甲𠦬一，歲祖乙𠦬一，歲妣庚豩一。一二三四五六	妣庚／上甲、祖甲、祖乙	彡歲	豩一／𠦬一	
523	妣庚一豩。	妣庚		一豩	

「睡虎地秦簡」兩性文化研究

Gender Culture Studies in the Shuihudi Qin Bamboo Texts

政治大學中文系　洪燕梅

National Chengchi University, Chinese Literature Department

Prof. Yen-mei Hung

提要

1975 年底出土的「睡虎地秦簡」是形塑秦歷史文化的重要文獻之一，相關論述，亦不在少數，然多聚焦在法律、政治、巫術等，對於其中部分涉及性別的議題，較為罕見。其實，「睡虎地秦簡」於法律、日書等記載中，已可略見秦於性別的意識活動，以及性別的認識、理解，並藉由法律或約定俗成的過程，形成集體心態及性別文化。

本文以 2001 年出版之《睡虎地秦墓竹簡》（文物出版社）為底本，再依訓詁之方式，循序漸進，透過出土文獻的釋讀，並參酌中外相關理論，結合文化人類學及性別理論，以探析簡文中所見的兩性文化。此外，《中國新文化史——性別、政治與集體心態》一書，由「中古篇」（漢代）開始記載，直到「現代篇」，獨缺上古。期盼藉由此文的共時論述（Synchronic discourse），做為追溯華人先秦性別文化史觀的啟始，也為「舊」文化的建塑，略盡棉薄之力。

Abstract

The re-emergence of the Shuihudi Qin bamboo texts, by the end of 1975, is one of the most important documents that recorded and shaped the culture of Qin Dynasty. Vast majority of the writings in the text are related to law, politics and witchcrafts. Although the texts does not directly address to the issue of gender, but through the legal documents and rishu （Daybook） records we can distinguish activities based on gender consciousness in Qin dynasty. Further, the understanding and knowledge on gender issue can be formulated through the process of law and convention making. It provides a collective mentality and socially constructed gender culture.

In order to analyze the gender culture presented in the bamboo text, the article will explain the unearthed document, deliberate relative Chinese and foreign theories, and combine the cultural anthropology and gender theories. The Shuihudi Qinmu Zhujian（2001）（The bamboo strips excavated from the tomb of Qin Dynasty at Shuihudi）published by Cultural Relic press will serve as the libretto in the text, then progress the study based on the critical interpretation of ancient text format. Moreover, the author of Gender, Politics and Collective mentalities: A New Chinese Cultural History （中國新文化史：性別、政治與集體心態） discussed from the "medieval era" （Han Dynasty） until the modern day, but did not touch upon the "ancient era". The article aims to calls the attention of the peers on the 'ancient' cultural building by providing an understanding of the historical Gender Culture perspective from the Qin dynasty.

關鍵字：出土文獻、睡虎地秦簡、兩性、文化

Keywords: Unearthed document, Shuihudi Qin bamboo texts, Gender, Culture

一、前言

1975 年底出土的「睡虎地秦簡」是形塑秦歷史文化的重要文獻之一，相關論述，亦不在少數，然多聚焦在法律、政治、巫術等，對於其中部分涉及性別的議題，較為罕見。現代對於「性別」(Gender) 的認定，乃依據性徵，將人類區分為：男性 (Masculinity)、女性 (Femeninity) 及雙性人 (Intersexuality)，本文所探討的焦點，則是集中在男性與女性，透過「睡虎地秦簡」於法律、日書等記載中，探析秦於性別的意識活動，以及性別的認識、理解，並藉由法律或約定俗成的過程，形成集體心態及性別文化。

時至今日，以「睡虎地秦簡」做為探討兩性議題的作品，略有可見，且多集中於大陸地區。筆者認為，兩岸的政治狀態及意識型態的差異，決定了部分學術研究的實質內容及方向，縱使出土已逾三十年的出土文獻，仍有其重新探索或更為深入審視的學術層次。加以近年來，海峽對岸於政治、社會、經濟等已明顯漸次易變，文化接觸更趨頻繁，在此之時，臺灣本身的學術研究應可建立更具特色的實質內涵。

本文以 2001 年出版之《睡虎地秦墓竹簡》(文物出版社) 為底本[1]，再依訓詁之方式，循序漸進，透過出土文獻的釋讀，並參酌中外相關理論，結合文化人類學及性別理論，以探析簡文中所見的兩性文化。限於篇幅，全文采重點式、大方向的論點提出，至於細節的探述，則有待日後同好的加入。

此外，《中國婚姻史》一書，探討中國婚姻、家庭演變歷史，但秦漢時期的相關研究，惜未引用出土文獻，做為論述參證[2]；《中國新文化史——性別、政治與集體心態》一書，由「中古篇」(漢代) 開始記載，直到「現代篇」，獨缺上古[3]。期盼藉由此文的共時論述 (Synchronic discourse)，做為追溯華人先秦性別文化史觀的啟始，也為「舊」文化的建塑，略盡棉薄之力。

---

[1] 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》(北京：文物出版社，2001 年)。
[2] 見汪玢玲著：《中國婚姻史》(上海：上海人民出版社，2001 年)。
[3] 見盧建榮主編：《性別、政治與集體心態》(臺北：麥田出版社，2001 年)。

二、文獻回顧及研究方法

「睡虎地秦簡」出土後的一、二十餘年，曾於海峽兩岸引發文史學者的熱烈討論，由於文獻材料掌握於對岸，因此相關研究及著作也多以大陸學者的見解為主。在文化研究方面，與兩性議題是學者較少關注的區塊。相關的期刊論文，如吳小強〈秦人婚姻家庭生育觀念新探〉，據作者自述，文中「根據秦簡《日書》及史漢典籍，較為系統地論述了戰國秦代社會秦人的婚姻家庭生育觀念特徵，著重分析了秦人的禁忌觀念、擇偶觀念、婚姻質量、婦女觀念、生育觀念及對子女的社會期望，指出秦人的婚育觀念與後世有相通之處，具有典型意義」[4]。

又如趙浴沛先生〈睡虎地秦墓簡牘所見秦社會婚姻、家庭諸問題〉，文中探討秦社會中婚姻關係的形成及解除，及其相關的家庭形態、家庭財產、家庭關係等問題。結論指出，秦社會家庭制度以一夫一妻制的單婚制為主，同時又存在一夫多妻的複婚制，常見以夫妻子女組成的小規模核心家庭，家庭成員之間的關係則是存在著秦社會的時代特徵[5]。

又如黨江舟先生〈從《秦簡》看秦律對兩性關係的調整及其現實意義〉，認為《睡虎地秦簡》反映秦代公法本位思想，對於現代的婚姻法修改，以至對兩性關係的處理，大有裨益[6]。

本文據以推究的材料，以《睡虎地秦墓竹簡》一書為主體，其中涉及兩性關係的文體，包括：

1.公文書：〈語書〉。

2.法律文書：〈法律答問〉、〈封診式〉、〈魏戶律〉、〈魏奔命律〉等。

3.通書：〈日書・甲種〉、〈日書・乙種〉[7]。

全文所論，既參酌前賢先進的研究成果，亦期盼能藉由出土文獻訓釋，並謹慎援引西方文化人類之學理，以尋繹更為貼近文化史實的內涵。學者於古代文化研究時，大多慣以所謂「上層社會」、「中下層社會」或「下層社會」，做為當時社會身分的區分標準。筆者認為，「睡虎地秦簡」本身文

---

[4] 見吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年），頁 312-333。

[5] 見趙浴沛先生：〈睡虎地秦墓簡牘所見秦社會婚姻、家庭諸問題〉（廈門：《中國社會經濟史研究》，2003 年第 4 期），頁 6-11。

[6] 見黨江舟：〈從《秦簡》看秦律對兩性關係的調整及其現實意義〉（北京：《河南省政法管理幹部學院學報》，2001 年第 1 期），頁 30-34。

[7] 〈日書・乙種〉內容與〈日書・甲種〉多重出，可相互參證。

體體類多樣，史料（〈編年紀〉）、公文書（〈語書〉）、法律條文（如：〈秦律十八種〉、〈法律答問〉）等；墓主身為基層官吏，但一般被認為是民俗文獻的〈日書〉也在陪葬之列[8]，而這些文書影響的層面，上至朝廷、政治，下及百姓生活，因此本文暫不將社會身分列為文化探討的基礎。

社會階級是一種事實的存在，但它未必掌握文化發展的絕對關鍵，因此唯有先摒除社會階級的觀念，避免「以今度古」，從而藉由語文的分析，始能獲得接近事實的文化面貌。至於信仰，學者多以「迷信」、「淫祀」等詞彙形容〈日書〉的性質，並做為論述的出發點，然從文獻所處時空及內容所涉身分觀察，〈日書〉在當時無疑為朝野官民間所普遍接受，甚至可能是日常行為作息的重要參考文書。有鑑於此，本文的論述基礎，乃建立於文獻語文的釋讀，兼顧語義及語境，以推究作者、書手乃至閱讀者的心理活動及思惟方式。

華語是以「字本位」為特質的語言體系，相對其他拼音文字體系，它有更重要的字形、字義辨識問題，因此，出土文獻的訓詁是從事文化研究之前，不可或缺的過程及條件。不過，「睡虎地秦簡」有關兩性的篇幅內容，不在少數，又為使本文突顯其理論性，因此寫作方式側重於大方向及議題的整理及提出，而非堆疊語文的訓釋翻譯。Michael C. Howard 於《文化人類學》（Contemporary Cultural Anthropology）提及文化人類學研究的科學方法[9]：

> 科學方法（scientific method）指設計與進行研究所需遵循的精確方法。它主要包含三個基本步驟：（1）建立假說，一段對於觀察到的事物之發生原委的敘述；（2）決定測試此一假說的方法，將它們整合在一個研究設計中；（3）實際測試此假說，即進行研究或進一步地觀察。

援引西方文化人類學的研究方法運用至出土文獻，確有其適用性，但研究者事先著手於細膩的語文分析，也是避免讓假設落於空談，甚至陷入主觀設說的重要前提。

---

[8] 《睡虎地秦簡．日書．甲種》收錄許多與國事、君臣互動或官府運作相關的內容，如「陰日，……以見君上，數達，毋（無）咎」〔圖版六正貳〕、「達日，……利以行帥〈師〉出正（征）」〔圖版七正貳〕、「毋以子卜筮，害於上皇」〔圖版一〇一正貳〕等。

[9] 見 Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》（Contemporary Cultural Anthropology）（臺北：弘智文化，1997 年），頁 19。

兩性文化研究方法中，還有一項重要的關注點，即研究者的性別。男性容易透過文化菁英的身分、性別意識、國家意識形態，以及文化中心主義等文化偏見，去觀看女性[10]；女性則是為了破舊立新，而有所謂「陰性書寫」（women's writing）的主張，試圖從男性文化中：擊破與摧毀，預見與規劃[11]。無論如何，出土文獻中有關兩性文化研究者的性別，仍應予留意，研究者一旦有此自覺，始能跳脫性別主觀意識。以「睡虎地秦簡」為例，研究者大部分為男性，女性學者投入的比例，顯然極不均衡。兩性研究者的性別，對於兩性議題的推論方法及所得結論，絕對無法免除其影響力，但這種說法不是企圖製造兩性對立，相反的，唯有透過面對事實並不斷研討、尊重異議者的意見，才有建立兩性溝通平台，以及趨促兩性和諧的可能。

三、性別專稱的區分及意識強化

以「男」與「女」做為性別專稱，由來已早，《禮記．禮運》即云「男有分，女有歸」[12]，「睡虎地秦簡」則是以其文本的性質，包括公文書、法律、通書等文體，透過時空中的流傳，引出了一條深長的分界，以及更為強烈的區隔線。

《睡虎地秦墓竹簡．日書．甲種》是秦國擇日吉凶、祛邪避禍等數術一類的文書，其中隨處可見「男」、「女」的分稱：

> 達日，……生子，男吉，女必出於邦。〔七正貳〕[13]
>
> 夬光日，……以生子，男女必美。〔十二正貳〕
>
> 甲子死，室氐，男子死，不出卒歲，必有大女子死。〔九六背壹〕
>
> 庚寅生子，女為賈，男好衣而貴。〔一四六正貳〕
>
> 簡文又有「女日」、「男日」之別：

---

[10] 盧建榮先生即認為中國中古時期的男性作者有此傾向。見盧建榮主編：《性別、政治與集體心態》，頁 47。

[11] 見顧燕翎、鄭至慧主編：《女性主義經典》（臺北：女書文化公司，2005 年），頁 87-97。

[12] 見（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（臺北：臺灣藝文印書館重栞宋本，1955 年），頁 413。

[13] 符號〔〕內所示，為《睡虎地秦墓竹簡》整理後之竹簡編號。

> 葬日，子卯巳酉戌，是胃（謂）男．午未申丑亥辰，是胃（謂）女日。女日死，女日葬。〔三〇正貳〕必復之。男子亦然。．凡丁丑不可以葬，葬必參。〔三一正貳〕

至此可以明顯感受到作者或書手，有意識地區分男、女的性別，而這種意識，既有傳統文化的的涵蘊，也有環境發展的軌跡可尋。

《睡虎地秦墓竹簡．為吏之道》之後的附件，包括〈魏戶律〉及〈魏奔命律〉二則[14]，提及「贅壻」一類的人物。學者考釋贅壻的身分為[15]：

> 贅壻，一種身份低下的貧苦人民，見《史記．秦始皇本紀》。《漢書．賈誼傳》說秦人「家貧子壯出贅」，事實上贅壻不限於秦，例如淳于髡就是「齊之贅壻」，漢代七科謫戍中也有贅壻。《漢書．嚴助傳》：「歲比不登，民待賣爵贅子，以接衣食。」注引如淳云：「淮南俗賣子與人作奴，名曰贅子，三年不能贖，遂為奴婢。」朱駿聲《說文通訓定聲》「贅」字下認為：「贅而不贖，主家配以女，則謂之贅壻。」後父，應指招贅於有子寡婦的男子，實際上是贅壻的一種。

〈魏戶律〉中對於贅壻有如下規定：

> 廿五年閏再十二月丙午朔辛亥，〇告〔一六伍〕相邦：民或棄邑居壄（野），入人孤寡，徼〔一七伍〕人婦女，非邦之故也。自今以來，叚（假）門逆〔一八伍〕呂（旅），贅壻後父，勿令為戶，勿鼠（予）田宇。〔一九伍〕三𦯀（世）之後，欲士（仕）之，乃署其籍曰：故〔二〇伍〕某慮贅壻某叟之乃（仍）孫。魏戶律。〔二一伍〕

本則法律是針對魏國國內社會所產生的新現象或漸形成的風俗而訂，「自今以來」指出律文中描述的許多現象，包括人口外移、歹徒入侵孤兒寡婦住處或是擄掠婦女[16]。

---

[14] 《睡虎地秦墓竹簡》注云：「本條及下條尾附標題，係魏律，廿五年應為魏安釐王二十五年（公元前二五二年）。丙午為初一日，則辛亥為初六日。曆朔與汪曰楨《歷代長術輯要》所推相合。」見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 174-175。

[15] 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 175。

[16] 簡文「民或棄邑居壄（野），入人孤寡，徼人婦女」，《睡虎地秦墓竹簡》譯為「有的百姓離開居邑，到野外居住，鑽進孤寡的家庭，謀求人家的婦女」，有鑑於訓詁文獻

〈魏奔命律〉則是明載國君交代屬下應如何對付「贅壻」：

> ．廿五年閏再十二月丙午朔辛亥，〇告（二二伍）將軍：叚（假）門逆閭（旅）贅壻後父，或衛（率）民（二三伍）不作，不治室屋，寡人弗欲。且殺之，不（二四伍）忍其宗族昆弟。今遣從軍，將軍（二五伍）勿恤視。享（烹）牛食士，賜之參飯而（二六伍）勿鼠（予）殺。攻城用其不足，將軍以堙豪（壕）。（二七伍）魏奔命律。（二八伍）

簡文是國君對將軍下達的命令，強調他極不喜歡贅壻一類的人，將他們歸為毫無生產能力一類的人。想殺掉他們，卻又不忍心連累他們的親族。於是將之流配從軍，並明確交代所屬軍隊的將軍，不准給予充分的糧食，不准配發肉類，更要盡可能分發工作。這些內容對贅壻的身分及社會地位，可謂極盡屈辱貶抑。

魏律雖然不屬於秦律，但被援引至秦律之中，而且是置於公文書內的附件，自有其政治宣示意味。「嫁」到女方，甚至成為「有子寡婦」家庭的一份子，男性在「婦家」的地位與女性在「夫家」應該會是一樣的隨時具矛盾、衝突的可能，這份不平衡感也將嚴重挑戰父權制度的存在。因此，「贅壻」被明令禁止，不難看出男性統治者的不悅及焦慮，希望高舉權位的大纛，導引這個社會「亂象」，回歸男性主導的父權社會制度之中。

四、父權制度（Patriarchy）的強化

所謂父權制度，是指父親擁有生產支配權及親權的社會制度。從《睡虎地秦墓竹簡》於社會不同層面的規範及禁忌的描述，不難看出父權制度在此時已被逐步強化。

的精神不僅在於求語義，更求篇義的完整性，因此筆者認為此句應被釋讀為「部分百姓外移其他沒有文明的國家，欺凌婦幼，或入侵孤兒寡婦的住處，或擄婦女」。其中「孤寡」應更明確釋為「孤兒寡婦」，且於史有據，如《左傳．昭公十四年》云「救災患，宥孤寡」（春秋．左丘明撰，晉．杜預注，日本．竹添光鴻會箋：《左傳會箋》，臺北：明達出版社，1982 年，頁 29），《呂氏春秋．孟秋紀．懷寵》云「求其孤寡而振恤之，見其長老而敬禮之」（漢．高誘注，清．畢沅校：《呂氏春秋》，臺北：《新編諸子集成》七，1991 年，頁 73）。

男性往往藉由統治權力的獲取，以及社會制度的建立，逐步取得主導文化發展的地位，是古今中外共同現象。秦律載有許多對女性社會行為的規範，例如〈法律答問〉云：

> 女子甲為人妻，去亡，得及自出，小未盈六尺，當論不當？已官，當論；未官，不當論。（一六六）

這是一則有關女子私奔後，被捕或自首後的罰責，顯示這種現象頗為普遍，而非偶發事件[17]。當然，被處罰的前提是這項婚姻必須是曾經向官府登記的「合法」婚姻。〈法律答問〉又云：

> 女子甲去夫亡，男子乙亦闌亡，相夫妻，甲弗告請（情），居二歲，生子，乃告請（情），乙即弗棄，而得，論可（何）殹（也）？當黥城旦舂。（一六七）

> 甲取（娶）人亡妻以為妻，不智（知）亡，有子焉，今得，問安置其子？當畀。或入公，入公異是。（一六八）

女性與其他男子私奔，會被處以「黥為舂」（黥面並服舂米的勞役）。不過，相對於秦律規範妻子忠於家庭的行為，目前尚未見有相對的刑罰，秦律尚未見有丈夫離棄家庭，也同樣必須受到法律懲罰的記載。

相對於以女性為主的法律，涉及兩性關係時，男性受到的行為規範及罰則，顯然較為輕微。簡文〈法律答問〉云[18]：

> 妻悍，夫毆治之，夬（決）其耳，若折支（肢）指、胅體（體），問夫可（何）論？當耐。（七九）

秦國不允許男性家暴行為，如果丈夫責打妻子，導致肢體傷害時，會判刑處罰。不過，所處以的「耐」刑，只是剃去鬢鬚而不剃髮的輕刑，對犯罪者而言，最多是精神上的譴責，而無任何身體、財物上的損傷。

秦律對於女性地位的確有少部分刻意貶抑的意味。〈法律答問〉云：

---

[17] 吳小強〈秦人婚姻家庭生育觀念新探〉一文認為〈日書〉中有「男子愛」、「妻愛」、「夫愛妻」、「妻愛夫」等語，斷定「中下層社會的秦人家庭夫妻相處較為和諧，夫妻關係頗為密切，愛情是維繫夫妻關係的重要紐帶」（見吳小強：《秦簡日書集釋》，頁 322），然筆者認為此說有待商榷。

[18] 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 112。

> 以其乘車載女子，可（何）論？貲二甲。以乖馬駕私車而乘之，毋論。（一七五）

秦出土文物中的「銅車馬」，即律文中所稱的「安車」。《睡虎地秦墓竹簡》注云「《尚書大傳》『乘車輲輪』。」注：『安車也。』即一種可坐乘的小車。《禮記．曲禮》：『大夫七十而致事，……適四方，乘安車。』在封建國家中，乘坐安車是一種特殊待遇，所以本條規定不能用這種車乘載婦女」[19]。

如上所述，秦律對兩性施以刑罰的程度，看似對男性較為輕放，對男性的社會地位較為尊重，但若事件牽涉社會安全或國家整體利益時，其結果則未必如此。〈法律答問〉云：

> 夫盜千錢，妻所匿三百，可（何）以論妻？妻智（知）夫盜而匿之，當以三百論為盜；不智（知），為收。（一四）

丈夫偷竊，並將所得贓款藏在妻子的處所，一旦被查獲，如果妻子知情，應該一起被法辦；但如果妻子不知情，則應沒收贓款[20]，但不予以處罰。

〈法律答問〉又云：

> 「夫有罪，妻先告，不收。」妻賸（媵）臣妾、衣器當收不當？不當收。（一七〇）

丈夫犯法，妻子先行向官府告發，則不僅妻子不須被收為官婢，連妻子陪嫁的奴婢、財物都不會被沒收。

「夫」與「妻」的分稱同於「男」與「女」，都是一種性別框架。秦國訂立與夫妻相關的法條，目的究竟是為了降低兩性之間的衝突感，倡導以情感維繫婚姻，進而謀取兩性之間的和諧；抑或是立法者為能維持社會秩序，並達到完全掌控國家運作的目的，仍有探討的空間。以秦國富國強兵的國家政策及作為觀察，目前以後者的可能性居多。

---

[19] 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 134。

[20] 簡文「收」字，《睡虎地秦墓竹簡》注云「收，收藏」，譯文為「作為收藏」，但沒有說明是歸誰收藏。筆者認為，此處「收」字應訓為「沒收」，而非「收藏」，一則本文後引另一則律文中即有與沒收相關記載；一則依秦立法精神及邏輯判斷，贓款本非合法所得，實不應歸諸任何與犯法者相關的人士。

一種文化得以傳承、源遠流長，最重要的關鍵在於語文及書寫（含創作及傳鈔）。無可否認，男性在這項重要關鍵中，獲得了大部分的權力，這似乎也成為兩性在文化中地位不平衡的決定力量。《睡虎地秦墓竹簡》中的公文書、法律文書、生活禁忌記錄等相關內容，讓人感受不到有女性書寫者的存在；部分詮釋性質的法律條文（〈法律答問〉、〈封診式〉），看似有對話意圖，其實那些規範的語文，都已經是被劫持的書寫，進而成為文化的典範。只要女性沒有書寫權力，而僅有閱讀的義務；只要女性選擇違反自由意志，選擇依附、服從，文化的主導權就註定要交付男性。

瑞士學者榮格（Carl Gustav Jung）跳脫性別，直接從無意識探索人類心靈的原型人物——「阿尼瑪」（Anima）及「阿尼姆斯」（Animus），強調個人及社會都是由這些基本生命形態形塑而得[21]。兩性無論在生理、心理上，其實都有共通處及差異點，這也是許多女性主義研究者刻意或不小心忽略之處，就如同部分學者認為，「自我陶醉」是所有女人的基本態度，但男性又何嘗沒有類似的心理反應？不過身處個人及社會所構成環境，人格也會相對地受到影響，兩性處於這交互作用之中，性別意識也就無法被刻意忽略，法國學者西蒙．德．波娃（Simone de Beauvoir）即認為「環境促使女人比男人更易於轉向自我及奉獻愛情」[22]。

《睡虎地秦墓竹簡．日書．甲種》有多項與女性婚嫁相關記載，綜合觀察即可明顯感受，當時以男性為主的知識論述及教育功能，試圖於女性婚嫁過程中，掌握主導的權力。茲將相關文獻內容，羅列陳述如下：

1.提出家庭具有傳宗接代的責任，絕後或婚變則是不被允許的社會價值觀，如：

> 井居西北匧（陋），必窮。井居西北匧（陋），必絕後。〔二〇背肆〕
> 春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁，此大敗日，取（娶）妻，不終。……〔一背〕
> 戌與〔與〕亥是謂分離日，不可取（娶）妻。取（娶）妻，不終，死若棄。〔一〇背〕
> 奎：……以取（娶）妻，女子愛而口臭。〔八二正壹〕

---

[21] 見（美）莫瑞．史坦（Murray Stein）著，蔡昌雄譯文校訂，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》（Jung's Map of The Soul）（臺北，立緒出版社，2000 年），頁 163-194。

[22] 見（法）西蒙．德．波娃（Simone de Beauvoir）著，楊翠屏譯：《第二性．卷三》（Le Deuxième Sexe）（臺北：志文出版社，1992 年），頁 6

以取（娶）妻，男子愛。〔八三正壹〕

以取（娶）妻，妻愛。〔八四正壹〕

張：……取（娶）妻，吉。〔九三正壹〕

2.有以男性為主的娶妻吉凶擇日，以女方家長為主位的嫁女擇日考量，卻無以女性本身為考量主體者，例如：

結日，……生子毋（無）弟，有弟必死。〔二正貳〕

凡取（娶）妻、出女之日，冬三月奎、婁吉。以奎，夫愛妻；以婁，妻愛夫。〔六背壹〕

直營室以出女，父母必從居。〔二背貳〕

直牽牛、須女出女，父母有咎。〔肆背貳〕

以已丑、酉、巳、不可家（嫁）女、取妻，交徙人也可也。〔七背貳〕

3.注重男性子嗣（「絕後」），將傳宗接代的重責，分擔予子女（兄姐），即現今民俗中的招弟、生男子：

結日：作事不成，以祭閵（吝）。生子毋（無）弟，有弟必死。以寄人，寄人必奪主室。〔二正貳〕

甲寅之旬，不可取妻，毋（無）子。雖有，毋（無）男。〔九背壹〕

4.婚嫁擇日攸關丈夫的性命或是否遭到凶險，即現今所稱剋夫：

壬辰、癸巳，囊婦以出，夫先死，不出二歲。〔四背壹〕

上述與婚嫁禁忌相關的記載中，女性明顯是被支配的對象，男性或以男性為主的家庭成為文化的主導者，不過這並不意味在現實生活中，女性都處於被支配的地位。從文獻記載可知，古代足以左右歷史的重要人物，實不乏為女性，如商代的婦好、戰國秦的趙太后及巴寡婦清、漢代的呂后及卓文君、唐代的武則天、宋代的章獻明肅皇后、明代的馬皇后、清代的慈禧太后等，但這畢竟是少數。澳洲學者潔玫．葛瑞爾（Germaine Greer）在《女太監》（The female eunuch）中提及[23]：

[23] 見（澳）潔玫．葛瑞爾（Germaine Greer）著，吳庶任譯：《女太監》（The female eunuch）

我們一直努力把自己的模樣及心態做到讓人看來很正常、很令人滿意，豈知這個過程已經讓兩性都扭曲了自己，而為了使這個扭曲的過程合情合理，兩性的先天差異與基因差異就成了最佳的解釋。

女性在文化中因生理特徵而被賦予傳宗接代、穩定家庭、健全社會的角色，這個觀念經由文獻中對於「婚姻」制度、「家庭」建構的強調，以及國家安定意識的強化，再加上傳鈔、流傳、教育、學習等世代的文化傳播，女性在華人傳統文化中被「閹割」的命運，似乎也成了無法避免的事實。

五、民俗與社會制度的衝突與融合

波蘭文化學者布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）在《文化論》（The Scientific Theory of Culture）中談到文化的真正要素是「社會制度」，而它是具有「永久性、普遍性，及獨立性的，是人類活動有組織的體系」[24]。稍後，他又論及，想深入認識文化，「風俗」是不可忽視的研究對象，「一種依傳統力量而使社區分子遵守的標準化的行為方式——是能作用的或能發生功能的」[25]，而這類風俗現今又稱民俗。

時至今日，文化研究中區分社會與民俗是無法避免的事實，當然，學者對於二者的界義也未必一致。大體而言，民俗是指在特定地方的一群人，擁有共同的生活型態及內涵，包括婚姻、喪葬、祭祀、禁忌、信仰、語文形式等；社會則是範圍更為廣闊，包含人類團體中的政治活動、階級分層、家庭及宗族關係等。

出土秦文獻已能感受到統治者對民俗與社會制度的文化層次意識。《睡虎地秦墓竹簡・語書》云：

古者，民各有鄉俗，其所利及好惡不同，或不便於民，害於邦。是以聖〔一〕王作為法度，以矯端民心，去其邪避（僻），除其惡俗。……〔二〕

局（臺北：正中書局，1995年），頁7。

[24] 見（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988年），頁13-14。

[25] 見（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture），頁24。

〈語書〉作者為南郡郡守騰，屬政治人物、統治階層。文中將「民」與「聖王」、「鄉俗」與「法度」對稱，即可清楚看到知識分子心目中的文化層次。〈語書〉又云：

> 今法律令已具矣，而吏民莫用，鄉俗淫失（泆）之民不止，是即法（廢）主之（三）明法殹，而長邪避（僻）淫失（泆）之民，甚害於邦，不便於民。……（四）

頒布文告的原因在於秦雖然律文完備，當時卻存在著無法完全推行的困境。不過，這個問題不僅僅是百姓的問題，吏、民連詞，反映出即使是在朝為官者，也可能有不切實執法或玩法弄法的現象；百姓則是以其自主性，碰撞法律，導致有這一篇文告的產生。換言之，當時的民俗與社會制度之間，的確存在著一種衝突的氣氛。〈語書〉又云：

> 法[26]律未足，民多詐巧，故後有閒令下者。
> 凡法律令者，以教道（導）民，去其淫避（僻），除其惡俗，而使之之於為善殹（也）。

〈語書〉告誡執法者不可「養匿邪避（僻）之民」，甚至以「不忠」、「不勝任」、「不智」、「不廉」等，做為執法者未能切實執法的大罪之名，急切的詞語，讓讀者感受到在上位者對當時社會失序、無法掌控社會發展等狀況的焦慮感。這份焦慮感最後依舊必須透過強勢的政治及軍事作為，始能化解，進而在民俗及社會制度之中，嘗試取得平衡點。

民俗與社會制度的衝突同時存在於兩性的書寫。美國學者約翰·史都瑞（John Storey）談到文化研究的困境時，曾說[27]：

> 勾勒文化概念的艱難之處，有一部份是因為我們使用「文化」一詞，往往隱含了具有缺席／存在（absent／present）的他者性（otherness）。

在華人文人中，書寫及教育的權力大多掌握於男性，作者或書手的性別自然會影響文化構述時，他者性的強度，進而決定整體文化的走向。《睡虎地

---

[26] 「法」，圖版作「灋」，以下同。

[27] 見（美）約翰·史都瑞（John Storey）著，李根芳、周素鳳譯：《文化理論與通俗文化導論》（Cultrual Theory and Popular Culture: An Introduction）（臺北：巨流圖書公司，2004年），頁1。

秦墓竹簡》收錄的出土秦文獻，應全屬男性，男性既取得書寫權力，自然會將所屬性別意識在有意無意之間，注入於語篇內容。

男性操控文化的傳承方式，並不代表兩性之間的衝突是無法融解的。據文化人類學的研究指出，由孩童時至成年的成長經驗中，與母親的相處時間較長，因此處於不知不覺中內化及組織。男性會產生抗拒母子情結，對身分的不安全感，讓他們會採取某些方法證明自己的男性特質；女性會藉由母女關係「內化為人格中的核心元素」，對女性的認同度較高[28]。這幾乎是人類社會化的共通性，而這些過程在《睡虎地秦墓竹簡》中，不難看出端倪。〈日書．甲種〉記載某些娶妻的禁忌，以及一旦在不該婚嫁的日子娶妻，會有那些後果：

> 星：　角，利祠及行，吉。不可蓋屋。取（娶）妻，妻妬。
> 生子，為〔吏〕。〔六八正壹〕
> 心，……取（娶）妻，妻悍。〔七二正壹〕
> 箕，……取（娶）妻，妻多舌。〔七四正壹〕
> 營室，……取（娶）妻，妻不寧。〔八0正壹〕
> 宇東方高，西方下，女子為正。〔二一背壹〕
> 宇左長，女子為正。〔一五背貳〕
> 宇多於東南，富，女子為正。〔二0背貳〕

「妬」[29]是具有排他性的忌恨感，「妻妬」已經足以明顯看出書手是站在男性的角度看待兩性關係；「正」是指家庭生活中會以女性居主導地位。「悍」（個性凶暴不講理）、「多舌」（多言多語，說話不合時宜）、「不寧」（使家庭不安、混亂）完全是以男性為本位立場，評判女性在婚姻中的言行，並試圖透過神靈非自然因素的支配魔力，影響讀者的自主意識，以達到威嚇效果。姑且不論禁忌內容的真實性為何，在這一類的語文敘述、文獻流傳裡，已足夠在一定的時空中，建構出男尊女卑的社會制度及文化內涵。

---

[28] 見 Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》(Contemporary Cultural Anthropology)，頁 386-387。

[29] 此字《說文解字》「大徐本」作「从女户聲」(見漢．許慎著，宋．徐鉉校訂：《說文解字》，臺北：華世出版社靜嘉堂藏宋本，1982 年，卷十二下，頁 3。)「段注本」則作「从女石聲」，注云「各本作户聲，篆亦作户，今正。此如柘、橐、蠹等字，皆以石為聲，户非聲也」(見清．段玉裁：《說文解字注》，臺北，黎明出版社，1996 年，頁 628)，「睡虎地秦簡」「妬」字可證「段注本」所言為是。

出土秦文獻既已看出男性對於女性已展現強烈的制服傾向，並意圖藉由道德義涵的詞語使女性屈服；但相對的，這一類的禁忌用語也反映出當時女性未必完全是服從者。前文引述《睡虎地秦墓竹簡．法律答問》的家暴法，既言「妻悍」，某種程度也說明了當時的女性並非完全是臣服於父權社會制度之下。甚至在法律制定者的心目中，女性也有與男性必須共同承擔的責任，〈法律答問〉云：

> 「棄妻不書，貲二甲。」其棄妻亦當論不當？貲二甲。〔一六九〕

妻子被丈夫休棄，如果丈夫沒有到官府登記，妻子也要受到連坐處分。就父權社會的角度而言，看起來十分不合理，但或許這也可以說明在男性的心目中，女性未必全然是相對的弱者。

此外，春秋戰國至秦漢期間，由於戰亂不斷，盜者成群為亂的現象十分普遍，其中甚至有以女子為主的強盜集團。《放馬灘秦簡．日書》云[30]：

> 辰：虫矣，以亡，盜者从東方入，有从出，取者臧谿谷窖內中，外人矣，其為人長頸小首，小目，女子為巫，男子為祝，名。

《孔家坡漢簡．日書》「盜日」篇也有類似記載[31]：

> 辰：蟲也。……□中，□於器閒。其盜女子也，為巫，門西出。此簡於

這些記載顯示當時某些女性仍有一定的自主意識，選擇自己想要的生活模式，而脫離政治、社會制度的規範。

《睡虎地秦墓竹簡．法律答問》另有兩則與捕盜者賞金相關的記載：

> 夫、妻、子五人共盜，皆當刑城旦，今中〈甲〉盡告之，問甲當購○幾可（何）？人購二兩。（一三六）
>
> 夫、妻、子十人共盜，當刑城旦，亡，今甲捕得其八人，問甲當購幾可（何）？當購人二兩。（一三六）

---

30 見甘肅省文物考古研究所編：《天水放馬灘秦簡》（北京：中華書局，2009年）。

31 見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京，文物出版社，2006年）。

這一類家族式的群盜組織，同樣有女子的參與，顯示秦國女子為盜的原因之一，也來自於女子的自由選擇及家族認同[32]。據此不難看出，在男性的強勢主導及女性的自主意識之間，兩性文化似乎也在其間不斷接觸、碰撞、融合。

六、結語

文化本有其不同層次的表現，本文嘗試從文體的性質及語文訓釋，正視不同層次之間的共性及個性，最終目的在於跳脫以往利用專有名詞侷限文化內涵的研究方法，試圖體現文化的整合層次[33]。當然，出土秦文獻只是所有古今文史材料中的一小部分，本文不希望將部分的描述，轉化為全部的真理，卻期盼能經由出土文獻的釋讀、詮釋，進而呈現部分的文化面貌。在研究的過程及後續發展裡，秦的兩性文化內涵會因其他相關文獻的出土而不斷修正，誠如 Howard 所說「你也可以加上一些後續的步驟，也就是根據所發現的事實，再重覆進行研究及修改當初的假說」[34]，讓華人性別文化的論述，更趨豐富而完整。

經由前述出土秦文獻中與兩性相關的內容釐析，筆者希望能呈現的是秦文化中的兩性議題，與西方女性主義的論點相較之下，自有其共性及個性。縱使從基因、性別分工等角度而言，女性與男性之間應該是立於平等的文化地位，然二者之間「外在」生理差異，是事實，女性被賦予生產及哺乳後代的天職，即說明了這是一種無可迴避的，也不得不面對、接受的態勢。女性對男性的依附感，與日俱增，女性接受姓氏、衣著、社會分工的安排，在男性面前自我矮化，是女性自覺的選擇，不能全然歸咎是父權制度所使然。

秦以法律規範兩性關係，是目前華人文化中的首見，然法律終究是道德的最後一道防線，風俗則是不具規範能力的道德自制，二者事實上都無

---

[32] 此類犯罪家庭是否起因於「斯德哥爾摩症侯群」（Stockholm syndrome），又稱人質情結、人質綜合症，是指犯罪的被害者對於犯罪者產生情感，甚至反過來幫助犯罪者的一種情結……有待進一步的文獻證明。

[33] 見（美）史徒華（Julian H. Steward）著，張恭啟譯：《文化變遷的理論》（Theory of Culture Change：The Methodology of Multilinear Evolution）（臺北：遠流出版公司，1998 年），頁 53-76

[34] 見（美）霍華德（Michael C. Howard）著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》（Contemporary Cultural Anthropology），頁 19。

法在兩性問題上形成具體作用。透過文化內涵的剖析，兩性各自面對交流過程中的種種現象及心理反應，不卑不亢，並體認到：相互依賴之前應追求獨立自主，則兩性文化自能往良善互動發展。

在文獻（包括傳世、出土）中，可以藉由傳統訓詁之學，釐析文本，進而援引語言人類學（Linguistic Anthropology）探討先民相關的意念、行為模式，以感知華人兩性意識形成的脈絡。當然，順沿這項脈絡發展至今，古今中外依舊處於無法自我選擇性別，大多數的社會都以所謂的「男生應該做什麼」、「女生應該做什麼」，框架起每一位新的生命。人的心靈真的自由嗎？這是一個難以回答的問題；框架對社會發展一定是負面的嗎？這也是一個難以取捨的困境。或許，透過學習客觀審視古代兩性文化的發展過程，能讓後人有更多的省思，並更為冷靜地提供兩性協商的平台。

參考書目

（春秋）左丘明撰，（晉）杜預注，（日本）竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺北：明達出版社，1982 年）。

（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記》（臺北：臺灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983 年）。

（漢）高誘注，清・畢沅校：《呂氏春秋》（臺北：《新編諸子集成》七，1991 年）。

（漢）許慎著，（宋）徐鉉校訂：《說文解字》（臺北：華世出版社靜嘉堂藏宋本，1982 年）。

（漢）許慎著，（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化公司經韵樓藏版影印，1996 年）。

甘肅省文物考古研究所編：《天水放馬灘秦簡》（北京：中華書局，2009 年）。

吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年）。

汪玢玲著：《中國婚姻史》（上海：上海人民出版社，2001 年）。

湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京，文物出版社，2006 年）。

睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年）。

趙浴沛先生：〈睡虎地秦墓簡牘所見秦社會婚姻、家庭諸問題〉（廈門：《中國社會經濟史研究》，2003 年第 4 期）。

盧建榮主編：《性別、政治與集體心態》（臺北：麥田出版社，2001 年）。

黨江舟：〈從《秦簡》看秦律對兩性關係的調整及其現實意義〉（北京：《河南省政法管理幹部學院學報》，2001 年第 1 期）。

顧燕翎、鄭至慧主編：《女性主義經典》（臺北：女書文化公司，2005 年）。

（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988 年）。

（波蘭）布朗尼斯勞・馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture）。

（法）西蒙・德・波娃（Simone de Beauvoir）著，楊翠屏譯：《第二性・卷三》（Le Deuxième Sexe）（臺北：志文出版社，1992 年）。

（美）史徒華（Julian H. Steward）著，張恭啟譯：《文化變遷的理論》（Theory of Culture Change：The Methodology of Multilinear Evolution）（臺北：遠流出版公司，1998 年）。

（美）約翰・史都瑞（John Storey）著，李根芳、周素鳳譯：《文化理論與通俗文化導論》（Cultrual Theory and Popular Culture: An Introduction）（臺北：巨流圖書公司，2004 年）。

（美）莫瑞・史坦（Murray Stein）著，蔡昌雄譯文校訂，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》（Jung's Map of The Soul）（臺北，立緒出版社，2000 年）。

（美）霍華德（Michael C. Howard）著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》（Contemporary Cultural Anthropology）（臺北：弘智文化，1997 年）。

（澳）潔玫・葛瑞爾（Germaine Greer）著，吳庶任譯：《女太監》（The female eunuch）局（臺北：正中書局，1995 年）。

說甲骨文、金文的「敢」字

宋雅萍[*]

提要

殷卜辭中有「□」、「□」、「□」、「□」字（以下△代替），此字的釋讀歷來學者意見紛歧，尚未取得學界共識，主要有釋為「逐」和「敢」二說。筆者以為將△釋為「敢」大致可信，但△構件如何分析，又如何與金文「敢」字字形聯繫，各家皆疏於解釋，在此有必要重新釐清。

一、分析△字形，並檢討舊說

殷卜辭中有「□」、「□」、「□」、「□」字，相關字形如下：

A1：□　合 10705 正〔賓組〕　A2：□　合 225〔賓組〕
B：□　合 6537〔賓組〕
C1：□　合 7418〔賓組〕　C2：□　合 6959〔賓組〕
D1：□　合 10719〔賓組〕　D2：□　合 6941〔賓組〕
E1：□　合 10715〔賓組〕　E2：□　合 21586〔子組〕
F：□　合 31133〔無名組〕
G1：□　合 36830〔黃組〕　G2：□　合 35343〔黃組〕
H：□　合 21975+合 22031【筆者綴】〔劣體類〕

甲骨文字形正書與倒書往往無別，如深字可作「□」，也可作「□」，[1] 買字可作「□」，也可作「□」，由此可知 A、B、C1、F、G、H 類，與顛

[*] 作者現為國立政治大學中文系博士班學生。

[1] 蔡哲茂先生：釋「□」「□」，《故宮學術季刊》第五卷第三期（1988 年），頁 73-78。

倒的 C2、D、E 類應為同一字。上揭諸形最大差異在於上方和中間部件的改變，B 類的「中」即 A 類「甲」之省體，E 類「[illegible]」為 D 類「[illegible]」之省，C2「丫」為 C1「[illegible]」之省，又從辭例「[illegible]戈」（合 6959）可寫成「[illegible]戈」（合 10713），得知諸類兩手所持應為同一物。古文字中从「又」與从「収」往往無別，[2]有些時侯甚至兩隻手直接省去，如「置」字可作[illegible]、[illegible]，也可作[illegible]、[illegible]，[3]「豉」字可作[illegible]，又可作[illegible]，[4]D1、E2 即省去手形的寫法。△上方的部件隨著類組的不同也稍有變化，早期賓組、子組卜辭大多从「豖」，到了後期的無名組、黃組 F、G 類字形，則大多改為从「犬」、這是不同類組之間造成文字的差異，如「雨」字在武丁祖甲時作[illegible]，帝乙時作[illegible]、「賓」字早期作[illegible]，晚期作[illegible]。H 為劣體類，此類書體風格「字體柔弱，刀法拙劣」，[5]很多字體刻法怪異，甚至不易辨識，如未字作[illegible]（合 21972+合 21934〔蔣玉斌綴〕），翌字作[illegible]（合 21891），H 類豖字作[illegible]僅強調豖頭與豖尾的部分，是因為劣體類刻法拙劣之故。由上述分析可知 A、B、C、D、E、F、G、H 類應為一字異體。

關於△字，學者主要有以下說法：

1.陳夢家

陳夢家以為該字從「史」，而「史」是田獵之網，搏取獸物之具也，卜辭中的「逐」字，即「逐」字，從史所以捕之之具。[6]

2.徐中舒

徐中舒以為△字的原義，為「用[illegible]當面獵野猪之意，故其意為敢。」[7]其在甲骨文字典進一步分析該字字形「[illegible]為[illegible]之省，[illegible]為倒豖形，甲骨文敢字象雙手持干刺豖形。周初金文省[illegible]為[illegible]，省[illegible]為[illegible]。」[8]

---

2 裘錫圭：〈釋「芰」〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年），頁 40。

3 裘錫圭：〈甲骨文中的幾種樂器名稱——釋「庸」、「豐」、「鞀」〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年），頁 197-198。

4 裘錫圭：〈釋「勿」、「發」〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年），頁 76-77。

5 黃天樹：〈非王「劣體類」卜辭〉，《黃天樹古文字論集》（北京：學苑出版社，2006 年 8 月），頁 112-117。

6 陳夢家：〈史字新釋〉，《考古》第五期，頁 7-12。

7 徐中舒：〈怎樣研究中國古代文字〉，《古文字研究》第十五輯（北京：中華書局，1986 年 6 月），頁 3-4。

8 徐中舒：《甲骨文字典》（成都市：四川辭書出版社，1988 年），頁 457。

3.王貴民

王貴民將△字形分析為：上从豕、下从史，史字上部或作田网形，下部或从兩手形，字象手持工具捕獸形，在卜辭均為捕獲的動詞，即擒獲羌人、[illegible]方和[illegible]方以及眾人。該字最早是來自田獵活動，也可用作武裝活動。[9]

4.方述鑫

方述鑫甲骨文[illegible]中之[illegible]，是和干、單一樣是武器，其中丨象木棍，[illegible]象梱在木棍上的石塊，△字象以手執武器狩豕，是敢的初文。[10]

5.劉釗

劉釗將[illegible]、[illegible]分釋兩字，對[illegible]字用法有詳細說明，其云：「卜辭『[illegible]』字从豕从史，字不識，金文作『[illegible]』、『[illegible]』等形，豕字已失原狀。卜辭『[illegible]』字用作動詞，為一種擒獲手段。[11]」關於[illegible]字，又云：「卜辭『[illegible]』字从豕从畢从又，字不識，其含義應同『[illegible]』字接近。卜辭也用作一種擒獲手段。」[12]

總結上述諸說對△的構形分析，大致可分為三種意見：

第一種：从手、从史、从豕，以陳夢家、王貴民、劉釗為主。

第二種：从手、从干、从豕，以徐中舒、方述鑫為主。

第三種：从手、从畢、从豕，以劉釗為主。

由以上分析可知，學者對於兩手所持器物的種類意見分歧，但不論是兩手持史、干，或是持畢，諸說都把兩手所持之物當作是捕獵野獸的一種工具。全面觀照卜辭中的△字，結合上述字形討論，便會發現第一、二種意見，對於△字形的分析有待商榷。筆者以為劉釗分析△的構形是正確的，但其主張將[illegible]、[illegible]分釋兩字，並以為兩字含義接近這點意見卻值得考慮，根據前述論述[illegible]、[illegible]應是一字異體關係。

學者之所以將△字形中間部件分析為从史或从干，是依據 A、B、C、F、G、H 中的[illegible]、[illegible]、[illegible]等形與史、干相似，卻忽略了△中也有从[illegible]，以及省略握柄的[illegible]，如上述 D、E 兩類字形。[illegible]，像用以捕獵的網形，甲骨文

---

[9] 王貴民：〈說[illegible]史〉，《甲骨探史錄》（北京：新知三聯書店，1982 年），頁 324。

[10] 方述鑫：〈甲骨文口形偏旁釋例〉，《古文字研究論文集》（成都市：四川人民出版社），頁 300。

[11] 劉釗：〈卜辭所見殷代的軍事活動〉，《古文字研究》第十六輯（北京：中華書局，1989 年），頁 124。

[12] 劉釗：〈卜辭所見殷代的軍事活動〉，《古文字研究》第十六輯（北京：中華書局，1989 年），頁 124。

中的畢字，有作[glyph]，也有無橫柄的[glyph]字，可參見《甲骨文編》頁 542-543。[13] 漢朝畫像石中，有以[glyph]形樹枝為握柄，[glyph]內側結有網形的獵具，主要用來獵捕小動物，也可以將[glyph]反置驅趕小動物，△兩手所持即是此物（詳見圖一）。由漢代田獵的畫像石（見圖二）發現準備狩獵的隊伍，除了騎馬的人其餘每人皆手持[glyph]，可知[glyph]應是狩獵時必備且重要的獵具之一。[glyph]具體表現出獵具中間的網子形狀，[glyph]則省略中間的網子，[glyph]、[glyph]與上述情形相似。從文字結構來看，△字豕頭或犬頭始終與兩手所持之物相對，可知兩手所持之物應是針對獵物所作的一種行為，因此將△中間的部件看作[glyph]是非常合適的。筆者以為△字可以分析為从手从[glyph]从豕的會意字，[glyph]可用於驅趕獵物或捕捉野豬。

至於△字應如何釋讀？主要有釋「逐」，與釋「敢」二說。陳夢家將△釋為「逐」字，但甲骨文「逐」字作[glyph]，已普遍得到學者的信服，從字形來看，△斷不可能為「逐」字。丁驌結合金文首先將△釋為「敢」，[14]徐中舒、方述鑫也有相同的看法，劉釗以為△應是金文「敢」字的訛變。若從辭例、字形等方面考慮，筆者以為將△釋為「敢」大致可信，但△如何與金文「敢」字聯繫，各家皆疏於解釋，在此有必要重新釐清。

二、由古文字資料確認△為敢字

在金文中，「敢」字有以下幾種字形：

I【西周早期】：[glyph]令簋《集成》4300　[glyph]盂鼎《集成》2837
[glyph]、[glyph]矢令方彝《集成》9901　[glyph]耳卣《集成》5384

J【西周中期】：[glyph]農卣《集成》5424　[glyph]滕虎簋《集成》3828
[glyph]趩簋《集成》6516　[glyph]師虎簋《集成》4316

K【西周晚期】：[glyph]毛公鼎《集成》2841　[glyph]師寰簋《集成》4313
[glyph]羌伯簋《集成》4331　[glyph]師嫠簋《集成》4324

L【戰國】：（早期）[glyph]齊陳曼簠《集成》4595
（晚期）[glyph]盗壺《集成》9734　[glyph]中山王嚳壺《集成》9735

金文的「敢」雖有訛變，但仍可看出字形大致與△相似，皆為从手从犬之字。△上方的獵物，甲骨文早期最常使用「豕」，後期則寫作「犬」字，

[13] 中國社會科學院考古研究所編輯：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965 年），頁 542-543。
[14] 丁驌：〈讀契記〉，《中國文字》新十期（1985 年），頁 75。

到了西周早、中期金文則作[15]（夨令方彝）、（滕虎簋）、（農卣），「犬」字略有訛變，但仍可看出「犬」形，西周晚期作（毛公鼎）、（師寰簋），犬尾已漸漸訛變為「手」形，犬頭從斜直線，訛變成，戰國時犬字作、、，則完全看不出「犬」形，反而與「手」形非常相似。犬訛變為手的例子，又可見於「狄」字。「狄」左方的「犬」字，西周中期作（史墻盤，《集成》10175），到了西周晚期作（𢾊狄鐘，《集成》49），犬尾與手形相似，一直到了春秋早期則訛變為，儼然與「攵」相同。綜上，△上方的「豖」（犬）形，從殷商至戰國演變過程大致為：

豖（犬）

值得注意的是，到了戰國「豖」（犬）已完全訛變為手形。

劉釗於《古文字構形學》中談到：

> 金文敢字作「」「」「」，本從「口」，又作「」「」「」，口中加一點變成「甘」字。這也可能是為了迎合字音而進行的改造，即將「口」改造成與其形體接近並可代表敢字讀音的「甘」字。古音敢、甘皆在見紐談部，聲韻皆同，故「敢」可從「甘」為聲。[16]

筆者以為劉釗的說法大致可信，但劉說未將甲骨文、金文的△字相互連結，甲骨文至金文的演變過程，以及金文的「敢」為何本來是從「口」，劉說均為提出解釋。筆者以為△於甲骨文中原是从手从从豖（犬）的會意字，金文變成从手从犬甘聲的形聲字。筆者推測△兩手所持的到了金文失落了，原因可能是失去豖（犬）或手形都會造成△字與其他字混用的狀況，如△去掉豖（犬）作、，易與「史」字混用，「史」甲骨文作（合21905）金文作「」（史鼎）。△去掉手形作、等形，易與「獸」字混用，「獸」甲骨文作（合10582）、金文作（史獸鼎）。之後又為了迎合字音

[15] 在此為了方便比對，將該字作180度旋轉處理，下列諸字皆同。

[16] 劉釗：《古文字構形學》（福州：福建人民出版社，2006年），頁89。

遂加「甘」字，用以代表敢字讀音，依據郭錫良《漢字古音手冊》兩字古音同是見紐談母，聲韻俱同，所以敢以甘為聲，是沒有問題的。這種把表意字字形的一部分換成聲符的現象，亦見於其他古文字中，如䎸原是从戈从耳會意字，後改為从耳或聲的形聲字，又如捕兔網的「罝」，甲骨文作[古文字]，从网从兔，後來變成从网且聲的形聲字。[17]

上揭四類（I、J、K、L）金文字形中，代表讀音的甘字，有時會寫成「口」，如 I 類的「令簋」、J 類「農卣」、K 類「師寰簋」、L 類「齊陳曼簠」，這種現象常見於西周各類期中，甚至到了戰國還存在這種情形，此為古文字訛混的現象。古文字中的訛混是指「一個文字的構形因素與另一個與其形體接近的構形因素之間產生的混用現象」[18]口與甘字因為字形相近，遂產生混用的現象。口、甘訛混亦見於古幣文字中，如古幣大型空首布有面文「[古文字]」二字（《錢典》600），王輝指出其應為「甘丹」二字，此處的「甘」即作「口」形，亦見於直刀（《錢典》一一七七-一一八〇），作「[古文字]」。[19]

另外從上述諸類金文字形，可看出犬頭與甘（口）相連是西周中後期的現象。西周早期犬頭與[古文字]（[古文字]）是分開的，到了中期犬頭與甘（口）相連，以及犬頭與甘（口）分開的字形互見，至西周晚期後犬頭與甘（口）相連的字形，成為常見的寫法，包山楚簡「敢」字作[古文字]（包 2.85）[古文字]（包 2.38），犬頭漸漸與口相連，最後甚至與「古」字字形無異了。《說文》「敢」字作篆文作[古文字]、籀文作[古文字]、古文作[古文字]，又云「敢，進取也。从𠬪古聲」，對敢字的理解恐有誤。敢字在《說文》時，上方犬形已訛變成手形，原本作為聲符使用的甘字，與口字混用後，又與犬頭相連，遂被誤認為古字，以致於《說文》對敢字本形理解有誤。

結合甲骨文與金文的字形來看，△字應是「敢」字，是从手从𠔁从豕（或犬）的會意字，金文演變為从手从犬甘聲的形聲字，因古文字有口、甘二字訛混的現象，再加上自春秋戰國後，△上方的犬字寫得愈來愈像手形，最後犬頭與口相連，遂訛誤為「古」字。「敢」演變過程大致為：

---

[17] 裘錫圭：《文字學概要》（台北：萬卷樓，1995 年），頁 173。
[18] 劉釗：《古文字構形學》（福州：福建人民出版社，2006 年），頁 139。
[19] 可參見王輝：《古文字通假典》（北京：中華書局，2008 年），頁 797

敢 [𢽟 / 𢽟 ⇨ ⇨ ⇨ ⇨ ⇨]

三、「敢」字的本義

「敢」常於田獵卜辭中出現，屢卜問是否有收獲，筆者以為這可能就是「敢」字的本義用法，羅列相關辭例如下：

（1）貞：敢，獲。　合 10701

（2）☐卜〔爭〕☐敢，獲☐王固☐其獲☐日戊☐敢☐。

合 10702 正+合 10895〔劉影綴〕[20]（圖三）

（3）甲子卜，我貞：呼敢，獲抑。

庚午卜，我貞：呼敢，獲。

敢，獲。不獲。合 21586（丙 611）＋乙 5235〔蔡哲茂先生綴〕[21]

（4）壬申卜，子卜：延敢，獲。　合 21759

（5）甲子卜，我貞：敢，獲。　合 21761

（6）乙巳卜，我貞：敢，獲。　合 21762

（7）庚辰卜，貞：敢，〔獲〕。

不。　合 21786（圖四）

（8）戊申卜，我貞：敢，〔獲〕。　合 21763

（1）～（8）等辭，卜問以「敢」手段獵捕是否會有收獲。（3）卜問用敢是否可以捕到獵物，由驗辭「不獲」，可知最後並沒有獵捕到任何獵物。

結合字形結構與相關辭例考慮，可知敢在此是一種田獵手段，「敢」很可能就是「趕」的初文。《說文》有「赶」从走干聲，今作趕，《說文・走部》：「赶，舉尾走也。」《說文通訓定聲》：「獸畜急走，字亦作趕。」《通俗文》：「舉尾走曰趕」《廣韻》：「趕，獸舉尾走」《管子・君臣下》：

---

[20] 劉影：〈甲骨新綴第 47-48 組〉，發表於中國社會科學院歷史研究所「先秦史研究室」（2009 年 11 月 19 日）http://www.xianqin.org/blog/archives/1796.html，後收入黃天樹主編：《甲骨拼合集》第 142 則（北京：學苑出版社，2010 年），頁 159。

[21] 蔡哲茂先生：〈甲骨研究二題〉第六則，《中國文字研究》第一輯，總第十輯，華東師範大學中國文字研究與應用中心主編（鄭州：大象出版社，2008 年 6 月），頁 41-42。

「心道進退而刑道滔趕」尹知章注:「敢，謂逡巡曲也。」赶為走獸快走退避之義。敢、赶古音極近，敢，見紐談母，赶，見紐元母，兩字聲同韻近，讀音非常密切。結合字形、字義來看，敢，訓為赶，造字本義可能是用ᛉ驅趕野獸使其退之一處，再手持ᛉ捕捉獵物的狩獵手段。由漢代有關狩獵的畫像石中，可以看到此種狩獵方法，如圖一右下方ᛉ用來捕獵小動物，左上方ᛉ反置，ᛉ成為用來驅趕動物的器具，可見敢確實可以理解為一種狩獵方式。

《古今圖書集成‧經濟彙編‧考工典》「網罟彙考」紀錄一種名為「趕網」的狩獵方式，圖中捕獵對象雖為水中生物，但可作為「敢」為一種狩獵方式的旁證。



四、甲骨卜辭中「敢」字的其它用法

在甲骨卜辭中「敢」除了本義的用法之外，也常用於軍事動詞、祭祀動詞，或是作為人名、地名使用，以下分別就「敢」字的幾種用法詳細討論之：

（一）作為動詞

1.作為軍事動詞

此類卜辭屢貞卜「敢」某方國，甚至卜問會不會在戰爭的過程獲得戰俘或消滅某方，可見「敢」的行為應具有傷害性，相關辭例如下：

（9）⧄卜亘貞：敢⧄羌。　合 224

（10）⧄卜㱿貞：王𠂤于曾廼呼敢冉⧄。　合 6536

（11）⧄卜㱿貞：王𠂤⧄敢冉⧄。　合 6537

（12）⧄王𠂤⧄敢⧄。　合 6538

（13）壬寅卜，㱿貞：尊雀叀𩫖敢基方。
辛丑卜，㱿貞：今日子商其敢基方、缶，𢦏。五月。
辛丑卜，㱿貞：今日子商其敢基方、缶，弗其𢦏。
合 6571 正（圖五）

（14）乙亥卜，內貞：今乙亥子商敢基方，弗其𢦏。
今乙亥子商敢基方，弗□𢦏。　合 6577

（15）丁亥卜，王貞：余弓曰𠂤□敢⧄。
合 6940+合 4994〔林宏明先生綴〕[22]（圖六）

（16）貞：⧄𠂤⧄敢⧄𢦏。　合 6941

（17）乙⧄其敢⧄雀。　合 6967

（18）癸卯：敢。
癸卯：妻。
⧄癸：其遘夲。　合 21975+合 22031〔筆者綴〕[23]（圖七）

（19）□戌卜貞：雀⧄敢于十⧄。　英 854

（9）卜問用「敢」的方式結果獲得羌人，可知「敢」的對象不只是動物，也可以是人。卜辭中常見「伐某方」、「𢦏某方」、「征某方」等辭，可知置於方國之前的動詞，通常是有關戰爭的手段。「𠂤」，為「次」，貝塚茂樹很早就以為是軍旅停留宿泊之義。卜辭中常假借𠂤、師為次，謂軍旅駐紮。[24]（10）～（12）卜問王駐紮於某地，攻打冉方、基方等方國之事，

[22] 林宏明先生：〈甲骨新綴第七六~七九例〉，發表於中國社會科學院歷史研究所「先秦史研究室」（2010 年 5 月 10 日）http://www.xianqin.org/blog/archives/1915.html。

[23] 參見拙稿：〈背甲新綴十一則〉，《故宮學術季刊》第二十七卷第三期（2010 年 3 月），頁 139-155。

[24] 蔡哲茂先生：《甲骨綴合集》（台北：樂學書局，1999 年 9 月），頁 357。

（13）、（14）、（16）甚至卜問是否可以𢦏[25]滅某方，可見「敢」的行為是有傷害性。（18）「遘」，遇也。「㚔」，卜辭作[illegible]、[illegible]、[illegible]等形，像施于手腕的械形，[26]黃天樹認為㚔字「可以看作是把亦聲字『[illegible]（執）』的形旁『丮』整個刪除，僅存聲旁『㚔』」[27]。古漢語有名動相因的現象，「㚔」在此可能作為名詞，指捕獲之人，也可能是指動詞，為箝制之義。（18）卜問會不會遇到奴隸，如果遇到是否要敢，或是可以理解為遇到某人是要用敢還是㚔的方式。

結合上述卜辭文例與文獻，筆者以為此類的「敢」，讀為犯，大概是突圍這一類的意思。敢、犯古音極近，敢，見紐談母，犯，並紐談母，兩字讀音密切，兩字是假借的關係。《廣雅》：「奸、夌、敢，犯也。」[28]《左傳・定公九年》有提到一段史事：「六月，伐陽關。陽虎使焚萊門。師驚，犯之而出，奔齊，請師以伐魯」。楊樹達《積微居讀書記・讀〈左傳・定公〉》：「犯，突也，冒也，猶言潰圍。」[29]「敢」字，可訓為突圍之義，以此義理解此類卜辭通達明順。

殷代軍事活動與田獵活動的關係非常密切，卜辭中某些動詞甚至可以通用於兩者之間，如「迍[30]」和「圍」可用於田獵卜辭，亦可用於軍事卜辭。本文所討論的敢字，性質與此相似，用於田獵中表示狩捕獵物的一種手段，也是軍事行動的一種方式，既可獲得伏虜、奴隸，也可消滅方國。田獵與軍事關係的密切，體現於後世文獻之中，如《春秋》昭公八年：「秋，蒐于紅。」《穀梁傳》：「正也。因蒐狩以習用武事，禮之大者也。艾蘭以為防，置旃以為轅門，以葛覆質以為槷，流旁握，御轚者不得入。車軌塵，馬候蹄，揜禽旅，御者不失其馳，然後射者能中。過防弗逐，不從奔之道也。面傷不獻，不成禽不獻。禽雖多，天子取三十焉，其餘與士眾，以習射於射宮。射而中，田不得禽，則得禽。田得禽而射不中，則不得禽。」這一段史事描述軍事與田獵密切關係，以及軍事演習的過程。

---

[25] 𢦏，陳劍釋讀為「翦」，訓為消滅之「滅」。參見陳劍：〈甲骨金文「𢦏」字補釋〉，《甲骨金文考釋論集》（北京：線裝書局，2007 年 5 月），頁 99-106。

[26] 于省吾：〈釋㚔、執〉，《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1999 年 11 年），頁 292。

[27] 黃天樹：〈商代文字的構造與「二書」說（中）〉「復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站」2008 年 5 月 12 日首發 http://www.guwenzi.com/SrcShow.asp?Src_ID=434。

[28] 魏・張揖撰：《廣雅疏證》（香港：香港中文大學出版社，1978 年），頁 478。

[29] 楊樹達：《積微居讀書記》〈讀左傳〉（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 75。

[30] 關於迍字可參看，何樹環：〈說「迍」〉，《第二屆國際暨第四屆全國訓詁學學術研討會》（台北：台灣師範大學國文學系，1998 年 12 月），頁 323-335。

2.祭祀類動詞

敢為用為祭祀動詞，目前於卜辭中僅見兩條：

（20）癸巳卜：又于亞敢一羌三牛。　　合 32012（圖八）

（21）癸亥卜：又亞敢。

屯南 3035+屯南 680〔林宏明先生綴〕[31]（圖九）

（20）亞的意思近於宗廟，[32]敢在此應是一種用牲法，（20）卜問是否要使用敢處理過的一羌三牛在宗廟舉行又祭。尋繹文義，此類的「敢」似乎可訓為「刊」。敢，見紐談母，刊，溪紐元母，見、溪聲母皆為喉音，兩字讀音密切，應為假借關係。

刊，《說文》:「剟也。」《周禮・秋官・柞氏》:「夏日至，令刊陽木而火之；冬日至，令剝陰木而水之。」鄭玄注：「刊、剝、互言耳，皆謂斫去次地之皮。」，《儀禮・既夕禮記》:「抗木刊」鄭玄注：「剝削之」，《儀禮・士喪禮》:「重木刊鑿之」鄭玄注：「刊，斲治。」，《禮記・雜記上》:「刊其柄與末」鄭玄注：「刊，猶削也。」，《孔子家語・正論解》:「井陘木刊」王肅注：「刊，砍也」，《玉篇》:「刊，切也。」，可知「刊」有剝、削、砍之義。結合文獻考慮，此類的「敢」訓為刊，有砍斫、削除之義，是指對祭品砍斫的一種用牲法，[33]以此義理解上述兩條卜辭，文從字順。

3.其他

此類因卜辭過於殘缺，僅能分別詞性為動詞，而無法進一步判斷卜辭內容，相關卜辭如下：

（22）乙未㱿貞：戈敢。　　合 6959

（23）☐寅卜：王弓乎戈敢。　　合 10713

---

[31] 林宏明先生：《醉古集——甲骨的綴合與研究》第 303 組（台北：台灣書房，2008 年 9 月）。

[32] 黃天樹：〈子組卜辭研究〉，《黃天樹古文字論集》（北京：學苑出版社，2006 年 8 月），頁 84。

[33] 據古育安先生提示花東卜辭有一個〇（以下〇代）（花東 35、花東 295），時兵認為此字應从肩得聲，可讀為刊，是在「田獵進行過程中採取『砍斫』（樹木）和『割除（野草）』等行為，其或為開道，或為補充給養，或為捕獲獵物，或為作標記。」在此提供〇字另一種理解，從〇出現於田獵卜辭考慮，〇或許是敢字的另一種寫法，是將獵物驅趕至一處，加以捕捉的田獵手段。參見時兵：〈說花東卜辭中的「刊」字〉，發表於「復旦大學出土文獻與古文字研究中心」網站（http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=538），2008 年 11 月 2 日、古育安：《殷墟花東 H3 甲骨刻辭所見人物研究》（台北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2009 年 8 月），頁 269-270。

（24）▨𡩺戈▨。 合 10714、合 10715

（25）弜𡩺。 合 10711

（26）弜𡩺。 合 10712

（27）□子卜貞：今▨王弜𡩺歸。九月。 合 10719

（22）～（24）「戈敢」與「敢戈」有兩種理解方式，第一種方式是戈作動詞，敢作人名，劉釗指出：「戈」在卜辭中，用作動詞表示一種殺伐的方式，如合 7767、合 14915，有時可用於田獵，如合 5618，[34]「戈敢」是指命敢去從事「戈」這個動作；第二種方式是戈作為人名，如合 20245、合 10835、合 17308，敢用作動詞，「敢戈」是指命戈去從事敢這個動作。（25）、（26）「弜」帶有主觀意願，[35]所卜問之事往往是可以由商王掌握的，如卜辭中常說「弜狩」（要不要打獵）、「弜侑」（要不要祭祀）。敢在此作為動詞使用，據本文對此字的理解，內容可能與田獵、軍事、祭祀相關，而這三件事都是商王可以掌握的，剛好與我們對弜字理解相符。（27）卜辭常見商王卜問臣子是否歸之事，但未見占卜商王是否歸的卜辭，基此將（27）中的「歸」理解為動詞，並不合適，此辭中的「歸」應為人名。「歸」作為人名見於花東 132、合 34121、合 34122，敢在此用為動詞，性質可能是田獵或軍事。（27）卜問王要不要令歸去從事敢這個行動。

（二）作為名詞

1.作為人名

用作人名的「敢」，相關辭例如下：

（28）▨妥比𡩺。 合 587 正

（29）貞：弜令𡩺比我稱冊。十月。 合 7418（圖十）

（30）▨弜令𡩺比我稱冊。 合 7419

（31）貞：弜□𡩺□我▨冊。 合 7420

（32）叀戍犬𡩺比湄日無災，侃王。 合 27914（圖十一）

（33）叀戍犬𡩺比湄日無災，侃王。 合 29394

[34] 劉釗：〈卜辭所見殷代的軍事活動〉，《古文字研究》第十六輯（北京：中華書局，1989年），頁 112。

[35] 裘錫圭：〈釋「弜」〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年），頁 117。

（28）的「妥」為人名，妥作為人名又可見於合 6947、合 9075、合 14003 正等卜辭中，「比」作動詞用，是親密聯合之義，[36]（28）為占卜妥與敢聯合作戰之事。趙鵬曾於《殷墟甲骨文人名與斷代的初步研究》中，列出判斷卜辭人名的標準，其指出卜辭中有「令（呼）+○+比○（+V）」，此句式中的兩個受詞可以確定為人名。[37]基此，（29）～（31）中的敢可作為人名。「爯冊」，卜辭的征伐與出兵有關，「典籍『爯』訓舉，『冊』即典冊之冊。『爯冊』義為『舉冊』。」[38]征伐方國時，必需先爯述冊命。（29）～（31）是卜問命令敢聯合我前去作戰之事。（32）、（33）「成犬敢」中，犬為官名，成為地名，敢為人名，[39]「成犬敢」應是指管理成地田獵事務的犬官。「侃」，從裘錫圭釋，「侃王」是「使王喜樂」。[40]（32）、（33）占卜成犬敢是否會有災害，會不會使王喜樂。

2.作為地名

用作人名的「敢」，相關辭例如下：

（34）▨曰方圍（▨）▨敢獲五人。 合 1021

（35）貞：弓▨往于敢。 合 8216

（36）丁卯貞：于敢，若。 合 8217

（37）▨爭貞：在敢奠▨。 合 8218 正

（38）庚申□卜：在□貞：敢□亡災延□从▨。 合 36830

（39）辛亥卜，香貞：今日王步敢，無災。

甲寅卜，在敢貞：今日王步于▨，無災。

甲寅卜，在敢貞：今日王步于奠，無災。

合 36772+合 37410+綴續 379(合 36501+合 36752)

〔蔡哲茂先生、門藝[41]〕（圖十二）

---

[36] 林澐：〈甲骨文中的商代方國聯盟〉，《古文字研究》第六輯（北京：中華書局，1981 年 11 月），頁 67-92。

[37] 趙鵬指出卜辭確定為人名的標準是：根據詞性和語法功能來確定人名、根據其他卜辭確定人名、根據青銅器銘文確定卜辭中的人名等三大項。詳見趙鵬：《殷墟甲骨文人名與斷代的初步研究》（北京：線裝書局，2007 年 5 月），頁 48-55。

[38] 劉釗：〈卜辭所見殷代的軍事活動〉，《古文字研究》第十六輯（北京：中華書局，1989 年），頁 102。

[39] 參見趙鵬：《殷墟甲骨文人名與斷代的初步研究》（北京：線裝書局，2007 年 5 月），頁 70。

[40] 裘錫圭：〈釋「衍」、「侃」〉，《人文論叢》（2003 年 11 月），頁 328-335。

[41] 參見門藝：《殷墟黃組甲骨刻辭的整理與研究》第 79 組，（鄭州：鄭州大學博士學位

（40）癸丑卜，在[?]，侃貞：王旬亡畎。

英 2525+合 36494+英 2525+合補 12877〔門藝[42]〕（圖十三）

（41）辛亥王卜，在香貞：今日步于[?]，亡災。

□□王卜，在[?]貞：▨災。　　　　英 2565 正

（34）圍（[?]）唐健垣釋為「圍」，其認為[?]、[?]應是不同的兩個字，其云：

> 一、「卜辭中之[?]字，無論用為征伐之意或非征伐之意（例如「正月」）者，其下皆不用『于』為介詞。」二、卜辭[?]字下常用「于」為介詞。從有無介詞，可證「甲骨文[?]（[?]）字與[?]（[?]）字不同。」此足以證嚴先生釋「[?]為圍字，非征（[?]）字」之說。[43]

（34）卜問方包圍商的領土敢，結果得到戰俘五人。（37）「奠」，裘錫圭有詳細說明，其云：「商王往往將被商人戰敗的國族或其他臣服國族的一部或全部，奠置在他所控制的地區內。這種人便稱為『奠』，奠置他們的地方也可以稱奠。奠的分佈是分散的，並不存在一個圍繞在商都四周的、主要用來安置被奠者的地帶。」[44]，「在敢奠」是指被奠在敢地的人，由（39）貞人於敢地貞卜：王於奠巡視是否有災禍，可知商王有時也會至奠巡視。卜辭中常見某人「步於某地」句式，如合 32839「辛酉貞：王步于鳴」、合 973「戊申卜賓貞：奏步于[?]，甴。」[45]，可證（39）、（41）中「步于敢」的敢應為地名。

（三）其他殘辭：

另有一部分殘辭，因過於殘碎無法釋讀，謹誌於此：

（42）▨爭貞：[?]▨。

論文，2008 年 5 月），頁 266。

[42] 參見門藝：《殷墟黃組甲骨刻辭的整理與研究》第 24 組，（鄭州：鄭州大學博士學位論文，2008 年 5 月），頁 264。

[43] 唐健垣：〈從「于」字用法證甲骨文[?][?]之不同〉，《中國文字》第 28 期（1968 年 6 月）。

[44] 裘錫圭：〈說殷墟卜辭的「奠」──試論商人處置服屬者的一種方法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十四本第三分（1993 年 12 月），頁 659。

[45] 此組為林宏明先生綴，完整的綴合為：合 973 正（合 973 反）+乙 6680（乙補 5858）+乙補 6124（合 3282）+乙補 6125 倒（乙補 6126）+乙補 1723。詳見林宏明先生：《醉古集──甲骨的綴合與研究》309 組（台北：台灣書房，2008 年 9 月），頁 355。

（43）⧄貞：[敢]⧄。　　合 225

（44）貞：弓令[敢]。　　合 10703

（45）⧄𠱠貞：[敢]⧄。　　合 10704

（46）⧄隹⧄[敢]⧄。　　合 10706

（47）甲午卜，亘貞：[敢]不其⧄。　　合 10707

（48）壬戌□㱿貞：⧄[敢]⧄。　　合 10716

（49）⧄[敢]⧄其受⧄。　　合 10717 正

（50）⧄卜其罘[敢]叀⧄。　　合 31131

（51）其剛[敢]放叀⧄。　　合 31133

此外，還有一條辭例較為特殊的卜辭，合 35343「乙巳卜，在兮：叀丁未敢眾」、「叀丙午敢眾」，「眾」是指除奴隸等賤民以外的各個階層的人，[46]「敢眾」似乎是徵取眾人以從事農事、參加戰爭，或者服勞役，此處的「敢」有求取的意思，文獻中也有相同的用法，《諸子平議・淮南內篇》：「藏於不敢」俞樾按：「文子道原篇作藏於不取，當從之。」，《說文》將敢釋為「進取也」，或許就是尋此義而來。

金文與文獻上的敢字，用法與涵義基本上是一致的，作助動詞用，有「膽敢」、「竟敢」之義。〈㝬鐘〉：「南國𠬝子敢臽虐我土」，作敬副詞用，有「斗膽」、「冒昧」之義，[47]如《儀禮・士虞禮》鄭玄注：「敢，昧冒之辭」，賈公彥疏：「敢，昧冒之辭者，凡言敢者，皆是以卑觸尊不自明之義」，也有作人名使用，金文中目前僅見兩例，如〈五祀衛鼎〉：「荊人敢」，〈武敢矛〉：「武敢」。金文與文獻上的敢多為虛詞，與甲骨卜辭的敢多用為實詞，兩者字義似有隔閡，但因古漢語中的虛詞多由實詞虛化而來，如表總括的「咸」，即是由實詞「完成」義虛化而來，[48]基此，尋繹文義，敢字由實詞的「突圍」義，演變成虛詞的「膽敢」、「冒昧」或許就可以理解。

---

[46] 裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族平民兩個階級的初步研究〉，《古代文史研究所探》（南京：江蘇古籍出版社，1992 年 6 月），頁 320-331。

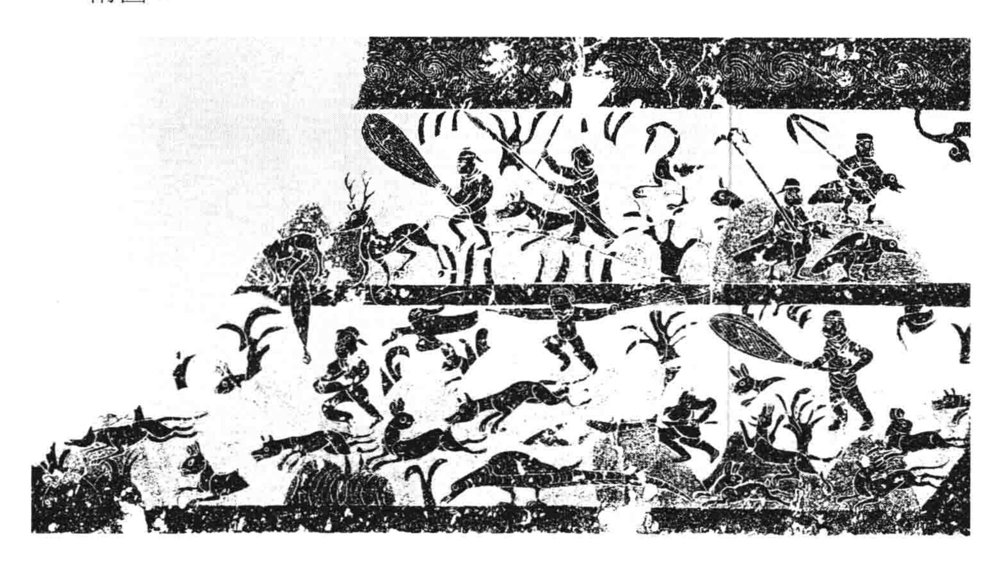
[47] 湯餘惠：〈金文中的「敢」和「毋敢」〉，吉林大學古文字研究室編，《中國古文字研究》第一輯（長春：吉林，1999 年 6 月），頁 54。

[48] 陳劍：〈甲骨文舊釋「眢」和「盤」的兩個字及金文䚕字新釋〉，《甲骨金文考釋論集》（北京：線裝書局，2007 年 5 月），頁 209。

五、小結

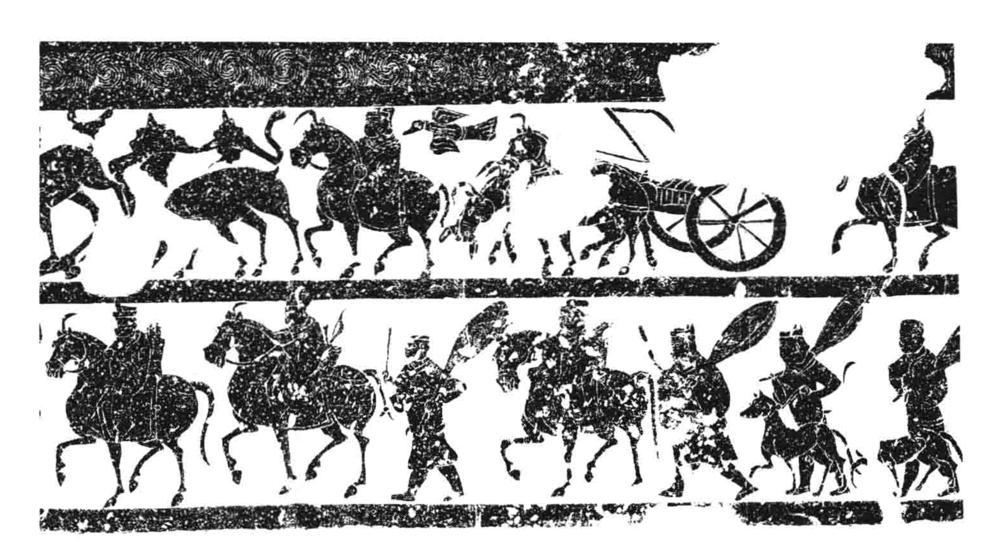
由上述分析，「敢」像以手持捕獵獵物，造字本義可能是驅趕野獸使其退之一處，再手持捕捉獵物的狩獵手段，後又被借為表突圍、攻打、砍斫一類的意思。敢訓為突圍，主要是用於軍事類卜辭中，砍斫之義，主要是用於祭祀類卜辭中，是一種用牲法。「敢」字的字形，甲骨文時是从手从从豕（或犬）的會意字，到了金文字形發生訛變，變為从手从犬甘聲的形聲字。

附圖：



圖一

來源：江繼基編：《漢畫像石選：漢風藏》圖四十四（上海：上海書店出版社，2000年10月），頁43-44。



圖二

來源：江繼基編：《漢畫像石選：漢風藏》圖四十四（上海：上海書店出版社，2000年10月），頁45-46。



圖三　合 10702+合 10895



圖四　合 21786　劉影綴



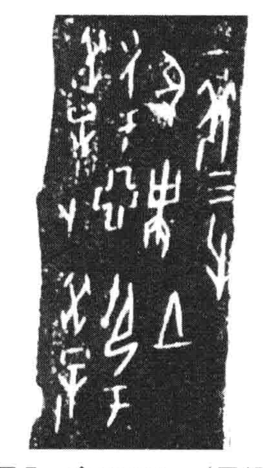
圖五　合 6571 正（局部）



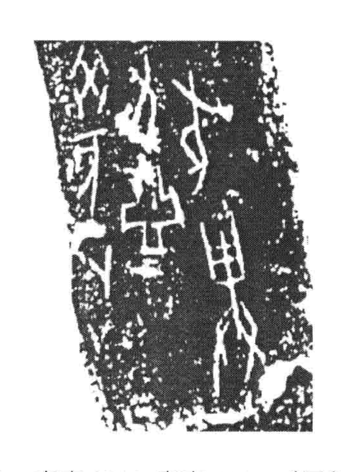
圖六　合 6940+合 4994　林宏明先生綴



圖七　合 21975+合 22031　筆者綴



圖八　合 32012　（局部）



圖九　屯南 3035+屯南 680　（局部）



圖十　合 7418



圖十一　合 27914



圖十二　合 36772+合 37410
+綴續 379（局部）
蔡哲茂先生、門藝綴合



圖十三　英 2525+合 36494+
英 2525+合補 12877
（局部）門藝綴